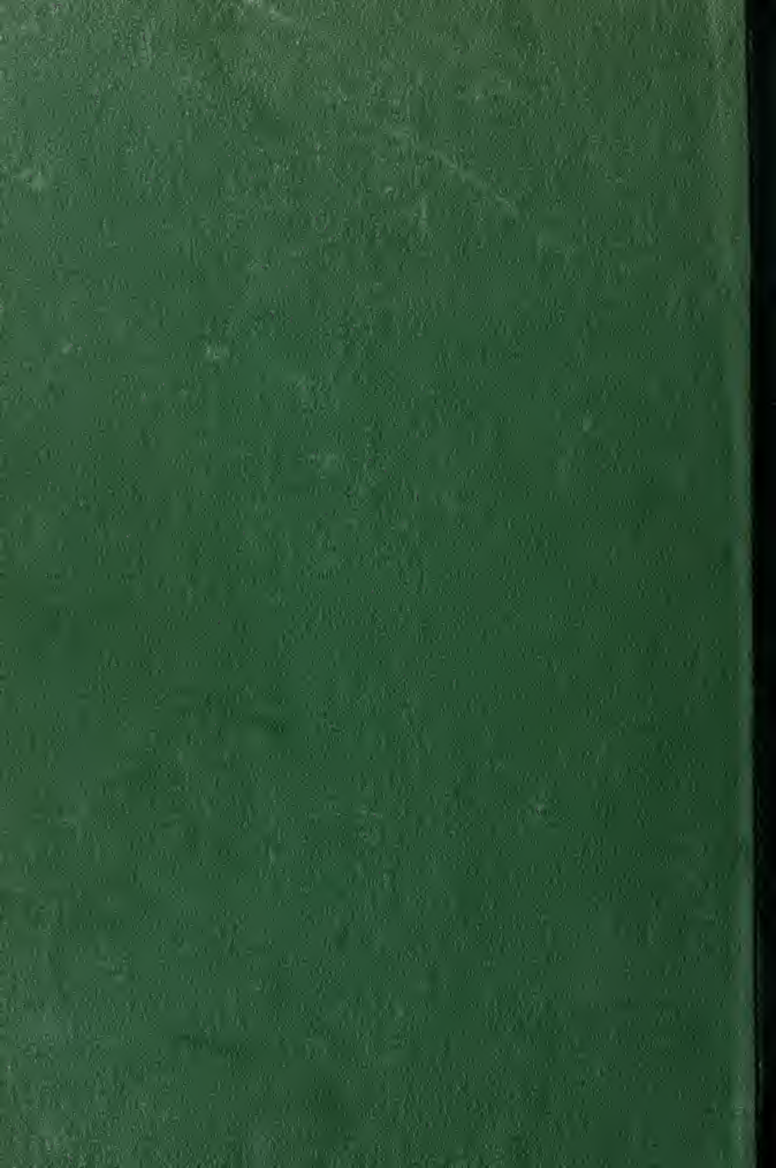
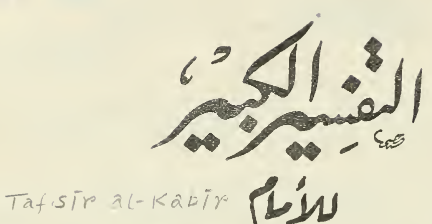











# الفخر الرازي

## الجزء التاسع

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

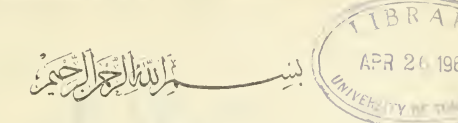
عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر



طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية





يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٣٠» وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِى أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ «١٣١» وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «١٣٢»

---

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التى أعدت للكافرين وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون﴾

اعلم أن من الناس من قال: انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم إلى الأصلح لهم فى أمر الدين وفى أمر الجهاد، أتبع ذلك بما يدخل فى الأمر والنهى والترغيب والتحذير فقال (ياأيها الذين آمنو لا تأكلوا الربا) وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها، وقال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون ذلك متصلا بما تقدم من جهة أن المشركين إنما أنفقوا على تلك العساكر أموالا جمعوها بسبب الربا. فلعل ذلك يصير داعياً للمسلمين إلى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم، فلا جرم نهاهم الله عن ذلك وفى قوله (أضعافا مضاعفة) مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ كان الرجل فى الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل، فاذا جاء الأجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد فى فى المال حتى أزيد فى الأجل فربما جعله مائتين، ثم إذا حل الأجل الثانى فعل مثل ذلك. ثم إلى آجال كثيرة، فيأخذ بسبب تلك المائة أضعافها فهذا هو المراد من قوله (أضعافا مضاعفة).

﴿المسألة الثانية﴾ انتصب «أضعافا» على الحال.

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾

اعلم أن اتقاء الله فى هذا النهى واجب، وأن الفلاح يتوقف عليه، فلو أكل ولم يتق زال الفلاح

وهذا تنصيص على أن الربا من الكبائر لامن الصغائر وتفسير قوله (لعلكم) تقدم فى سورة البقرة فى قوله (اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وتمام الكلام فى الربا أيضاً مر فى سورة البقرة .

ثم قال ﴿واتقوا النار التى أعدت للكافرين﴾ وفيه سؤالات : الأول : أن النار التى أعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك أزيد مما يستحقه المسلم بفسقه، فكيف قال (واتقوا النار التى أعدت للكافرين)

والجواب : تقدير الآية : اتقوا أن تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين .

﴿السؤال الثانى﴾ ظاهر قوله (أعدت للكافرين) يقتضى أنها ماأعدت إلا للكافرين، وهذا يقتضى القطع بأن أحدا من المؤمنين لايدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات .

والجواب من وجوه : الأول : أنه لايبعد أن يكون فى النار دركات أعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله (النار التى أعدت للكافرين) اشارة الى تلك الدركات المخصوصة التى أعدها الله للكافرين، وهذا لايمنع ثبوت دركات أخرى فى النار أعدها الله لغير الكافرين . الثانى : أن كون النار معدة للكافرين ، لايمنع دخول المؤمنين، فيها لأنه لما كان أكثر أهل النار هم الكفار فلأجل الغلبة لايبعد أن يقال انها معدة لهم، كما أن الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من الحوائج ، إنما أعددت هذه الدابة للقاء المشركين ، فيكون صادقا فى ذلك وان كان هو قد ركبها فى تلك الساعة لغرض آخر فكذا ههنا

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب : أن القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على أن النار معدة للكافرين وسائر الآيات دالة أيضا على أنها معدة لمن سرق وقتل وزنى وقذف، ومثاله قوله تعالى (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) وليس لجميع الكفار يقال ذلك، وأيضا قال تعالى (فكبكبوا فيها هم والغاوون) الى قوله (اذ نسويكم برب العالمين) وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة فى سائر السور ، كانت كالمذكورة ههنا، فكذا فيما ذكرناه والله أعلم

﴿الوجه الرابع﴾ ان قوله (أعدت للكافرين) اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما أن قوله فى الجنة (أعدت للمتقين) لايدل على أنه لايدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين

﴿الوجه الخامس﴾ أن المقصود من وصف النار بأنها أعدت للكافرين تعظيم الزجر، وذلك لأن المؤمنين الذين خوطبوا باتقاء المعاصى اذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى أدخلوا النار المعدة للكافرين ، وقد تقرر فى عقولهم عظم عقوبة الكفار ، كان انزجارهم عن المعاصى أتم ؛

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ «١٢٣»

وهذا بمنزلة أن يخوف الوالد ولده بأنك ان عصيتنى أدخلتك دار السباع، ولا يدل ذلك على أن تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا

﴿السؤال الثالث﴾ هل تدل الآية على أن النار مخلوقة الآن أم لا؟

الجواب: نعم لأن قوله (أعدت) إخبار عن الماضى فلا بد أن يكون قد دخل ذلك الشىء فى الوجود

ثم قال تعالى ﴿وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون﴾ ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ماهو العادة المستمرة فى القرآن، وقال محمد بن إسحاق بن يسار هذه الآية معاتبة للذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بما أمرهم يوم أحد، وقالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا عام فيدل الظاهر على أن من عصى الله ورسوله فى شىء من الأشياء أنه ليس أهلا للرحمة وذلك يدل على قول أصحاب الوعيد

قوله تعالى ﴿وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾ فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن عامر «سارعوا» بغير واو، وكذلك هو فى مصاحف أهل المدينة والشام، والباقون بالواو، وكذلك هو فى مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان، فمن قرأ بالواو عطفها على ماقبلها والتقدير أطيعوا الله والرسول وسارعوا، ومن ترك الواو فلانه جعل قوله (سارعوا) وقوله (أطيعوا الله) كالشىء الواحد، ولقرب كل واحد منهما من الآخر فى المعنى أسقط العاطف

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن الكسائى الامالة فى (سارعوا وأولئك يسارعون، ونسارع) وذلك جائز لمكان الراء المكسورة، ويمنع كما المفتوحة الامالة، كذلك المكسورة يميلها

﴿المسألة الثالثة﴾ قالوا فى الكلام حذف والمعنى: وسارعوا الى مايوجب مغفرة من ربكم ولا شك أن الموجب للمغفرة ليس الا فعل المأمورات وترك المنهيات، فكان هذا أمرا بالمسارعة الى فعل المأمورات وترك المنهيات، وتمسك كثير من الأصوليين بهذه الآية فى أن ظاهر الأمر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر، وللمفسرين فيه كلمات: إحداها: قال ابن عباس هى الاسلام

أقول وجهه ظاهر ، لأنه ذكر المغفرة على سبيل التنكير ، والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية فى العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام . الثانى : روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال هو أداء الفرائض . ووجهه أن اللفظ مطلق فيجب أن يعم الكل . والثالث : انه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضى الله عنه ، ووجهه أن المقصود من جميع العبادات الاخلاص ، كما قال ، (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) الرابع : قال أبو العالية هو الهجرة . والخامس : أنه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحاق ، قال لأن من قوله (واذ غدوت من أهلك) الى تمام ستين آية نزل فى يوم أحد فكان كل هذه الأوامر والنواهى مختصة بما يتعلق بباب الجهاد . السادس : قال سعيد بن جبير : انها التكبيرة الأولى . والسابع : قال عثمان : انها الصلوات الخمس . والثامن : قال عكرمة : إنها جميع الطاعات . لأن اللفظ عام فيتناول الكل . والتاسع : قال الأصم : سارعوا ، أى بادروا الى التوبة من الربا والذنوب ، والوجه فيه أنه تعالى نهى أولا عن الربا ، ثم قال (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) فهذا يدل على أن المراد منه المسارعة فى ترك ما تقدم النهى عنه ، والأولى ما تقدم من وجوب حمله على أداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات ، لأن اللفظ عام فلا وجه فى تخصيصه ، ثم انه تعالى بين أنه كما تجب المسارعة إلى المغفرة فكذلك تجب المسارعة إلى الجنة ، وإنما فصل بينهما لأن الغفران معناه إزالة العقاب ، والجنة معناها إيصال الثواب ، فجمع بينهما للأشعار بأنه لابد للمكلف من تحصيل الأمرين . فأما وصف الجنة بأن عرضها السموات : فمعلوم أن ذلك ليس بحقيقة لأن نفس السموات لا تكون عرضا للجنة ، فالمراد كعرض السموات والأرض وههنا سؤالات .

﴿السؤال الأول﴾ مامعنى أن عرضها مثل عرض السموات والأرض وفيه وجوه : الأول : أن المراد لو جعلت السموات والأرضون طبقا طبقا بحيث يكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من أجزاء لاتتجزأ ، ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة ، وهذا غاية فى السعة لايعلمها إلا الله . والثانى : أن الجنة التى يكون عرضها مثل عرض السموات والأرض إنما تكون للرجل الواحد لأن الانسان إنما يرغب فيما يصير ملكا ، فلابد وأن تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هذا . الثالث : قال أبو مسلم : وفيه وجه آخر وهو أن الجنة لو عرضت بالسموات والأرض على سبيل البيع لكانتا ثمنا للجنة ، تقول إذا بعت الشىء بالشىء الآخر : عرضته عليه وعارضته به ، فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين فى القدر ، وكذا أيضا معنى القيمة لأنها مأخوذة من مقاومة الشىء بالشىء حتى يكون كل واحد منهما

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِى السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٢٤»

مثلا للآخر . الرابع : المقصود المبالغة فى وصف سعة الجنة وذلك لأنه لاشىء عندنا أعرض منهما ونظيره قوله (خالدين فيها مادامت السموات والأرض) فان أطول الأشياء بقاء عندناهو السموات والأرض ، فخوطبنا على وفق ماعرفناه ، فكذا ههنا .

﴿السؤال الثانى﴾ لم خص العرض بالذكر

والجواب فيه وجهان : الأول : أنه لما كان العرض ذلك فالظاهر أن الطول يكون أعظم ونظيره قوله (بطائنها من إستبرق) وإنما ذكر البطائن لأن من المعلوم أنها تكون أقل حالا من الظهارة ،فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة ؟ فكذا ههنا اذا كان العرض هكذا فكيف الطول والثانى : قال القفال : ليس المراد بالعرض ههنا ماهو خلاف الطول ، بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب : بلاد عريضة ، ويقال هذه دعوى عريضة، أى واسعة عظيمة . والأصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق ، وما ضاق عرضه دق ، فجعل العرض كناية عن السعة

﴿السؤال الثالث﴾ أنتم تقولون : الجنة فى السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن المراد من قولنا انها فوق السموات وتحت العرش ، قال عليه السلام فى صفة الفردوس «سقفها عرش الرحمن» وروى أن رسول هرقل سأل النبى صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين فأين النار ؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : سبحان الله فأين الليل إذا جاء النهار . والمعنى والله أعلم أنه إذا دار الفلك حصل النهار فى جانب من العالم والليل فى ضد ذلك الجانب ، فكذا الجنة فى جهة العلو والنار فى جهة السفل ، وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفى الأرض أم فى السماء ؟ فقال وأى أرض وسماء تسع الجنة ، قيل فأين هى ؟ قال فوق السموات السبع تحت العرش .

﴿والوجه الثانى﴾ أن الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن، بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة ، فعلى هذا التقدير لا يبعد أن تكون الجنة مخلوقة فى مكان السموات والنار فى مكان الأرض والله أعلم .

أما قوله ﴿أعدت للمتقين﴾ فظاهره يدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك

قوله تعالى ﴿الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات .

﴿فالصفة الأولى﴾ قوله (الذين ينفقون فى السراء والضراء) وفيه وجوه : الأول : أن المعنى أنهم فى حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لايتركون الانفاق ، وبالجملة فالسراء هو الغنى ، والضراء هو الفقر . يحكى عن بعض السلف أنه ربما تصدق ببصلة ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها تصدقت بحبة عنب ، والثانى : أن المعنى أنهم سواء كانوا فى سرور أوفى حزن أوفى عسر أوفى يسر فانهم لايدعون الاحسان إلى الناس ، الثالث : المعنى أن ذلك الاحسان والانفاق سواء سرهم بأن كان على وفق طبعهم ، أوساءهم بأن كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه ، وإنما افتتح الله بذكر الانفاق لأنه طاعة شاقة ولأنه كان فى ذلك الوقت أشرف الطاعات لأجل الحاجة اليه فى مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين .

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى (والكاظمين الغيظ) وفيه مسئلتان .

﴿المسألة الأولى﴾ يقال كظم غيظه إذا سكت عليه ولم يظهره لابقول ولا بفعل ، قال المبرد تأويله أنه كتم على امتلائه منه ، يقال كظمت السقاء إذا ملأته وسددت عليه ، ويقال فلان لا يكظم على جرته إذا كان لايحتمل شيئاً ، وكل ماسددت من مجرى ماء أو باب أوطريق فهو كظم . والذى يسد به يقال له الكظامة والسدادة ، ويقال للقناة التى تجرى فى بطن الأرض كظامة ، لامتلائها بالماء كامتلاء القرب المكظومة . ويقال أخذ فلان بكظم فلان إذا أخذ بمجرى نفسه ، لأنه موضع الامتلاء بالنفس ، وكظم البعير كظوما إذا أمسك على مافى جوفه ولم يجتر ، ومعنى قوله (والكاظمين الغيظ) الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون غيظهم فى أجوافهم ، وهذا الوصف من أقسام الصبر والحلم وهو كقوله (وإذا ماغضبوا هم يغفرون)

﴿المسألة الثانية﴾ قال النبى صلى الله عليه وسلم «من كظم غيظا وهو يقدر على إنفاذه ملأ الله قلبه أمنا وإيمانا» وقال عليه السلام لأصحابه «تصدقوا» فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام، وأتاه الرجل بقشور التمر فتصدق به ، وجاءه آخر فقال والله ماعندى ما أتصدق به ، ولكن أتصدق بعرضى فلا أعاقب أحدا بما يقوله فى حديثه، فوفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد ، فقال عليه السلام «لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه» وقال عليه السلام «من كظم غيظا وهو يستطيع أن ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث يشاء» وقال عليه السلام «مامن جرعتين أحب إلى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ «١٣٥» أُولَٰئِكَ

عزاء ومن جرعة غيظ كظمها» وقال عليه السلام «ليس الشديد بالصرعة لكنه الذى يملك نفسه عند الغضب»

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (والعافين عن الناس) قال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون هذا راجعا الى ماذم من فعل المشركين فى أكل الربا، فنهى المؤمنون عن ذلك وندبوا الى العفو عن المعسرين. قال تعالى عقيب قصة الربا والتداين (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم) ويحتمل أن يكون كما قال فى الدية (فمن عفى له من أخيه شيء) الى قوله (وأن تصدقوا خير لكم) ويحتمل أن يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال «لامثلن بهم» فندب إلى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ماذكر أنه يفعله من المثلة، فكان تركه فعل ذلك عفوا، قال تعالى فى هذه القصة (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) قال صلى الله عليه وسلم «لايكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطى من حرمه» وروى عن عيسى بن مريم صلوات الله عليه: ليس الاحسان أن تحسن الى من أحسن اليك ذلك مكافأة انما الاحسان أن تحسن الى من أساء اليك.

أما قوله تعالى ﴿والله يحب المحسنين﴾ فاعلم أنه يجوز أن تكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون، وأن تكون للعهد فيكون إشارة الى هؤلاء.

واعلم أن الاحسان إلى الغير إما أن يكون بايصال النفع اليه أو بدفع الضرر عنه. أما إيصال النفع اليه فهو المراد بقوله (الذين ينفقون فى السراء والضراء) ويدخل فيه انفاق العلم، وذلك بأن يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين، ويدخل فيه إنفاق المال فى وجوه الخيرات والعبادات وأما دفع الضرر عن الغير فهو إما فى الدنيا وهو أن لايشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة أخرى، وهو المراد بكظم الغيظ، وإما فى الآخرة وهو أن يبرىء ذمته عن التبعات والمطالبات فى الآخرة، وهو المراد بقوله تعالى (والعافين عن الناس) فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان إلى الغير، ولما كانت هذه الأمور الثلاثة مشتركة فى كونها إحسانا إلى الغير ذكر ثوابها فقال (والله يحب المحسنين) فان محبة الله للعبد أعم درجات الثواب.

ثم قال تعالى ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أوظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن

جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ «١٣٦»

يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على مافعلوا وهم يعلمون أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين﴾

واعلم أن وجه النظم من وجهين : الأول : أنه تعالى لما وصف الجنة بأنها معدة للمتقين بين أن المتقين قسمان : أحدهما : الذين أقبلوا على الطاعات والعبادات ، وهم الذين وصفهم الله بالانفاق فى السراء والضراء ، وكظم الغيظ ، والعفو عن الناس . وثانيهما : الذين أذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله (والذين إذا فعلوا فاحشة) وبين تعالى أن هذه الفرقة كالفرقة الأولى فى كونها متقية ، وذلك لأن المذنب إذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط فى استحقاق المنزلة والكرامة عند الله ،

﴿والوجه الثانى﴾ أنه تعالى ندب فى الآية الأولى إلى الاحسان إلى الغير ، وندب فى هذه الآية إلى الاحسان إلى النفس ، فان المذنب العاصى إذا تاب كانت تلك التوبة إحساناً منه إلى نفسه ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى ابن عباس : أن هذه الآية نزلت فى رجلين ، أنصارى وثقفى ، والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما ، وكانا لا يفترقان فى أحوالهما ، فخرج الثقفى مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة فى السفر، وخلف الأنصارى على أهله ليتعاهدهم ، فكان يفعل ذلك . ثم قام إلى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها ، فندم الرجل ، فلما وافى الثقفى مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير الأنصارى ، وكان قد هام فى الجبال للتوبة ، فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الآية . وقال ابن مسعود : قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم : كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا ، فكان أحدهم إذا أذنب ذنباً أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره : اجدع أنفك ، افعل كذا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين أنهم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار .

﴿المسألة الثانية﴾ الفاحشة ههنا نعت محذوف والتقدير : فعلوا فعلة فاحشة ، وذكروا فى الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها : الأول : قال صاحب الكشاف : الفاحشة مايكون فعله

كاملا فى القبح ، وظلم النفس : هو أى ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به . والثانى : أن الفاحشة هى الكبيرة ، وظلم النفس . هى الصغيرة ، والصغيرة يجب الاستغفار منها ، بدليل أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بالاستغفار وهو قوله (واستغفر لذنبك) وما كان استغفاره دالا على الصغائر بل على ترك الأفضل . الثالث : الفاحشة : هى الزنا ، وظلم النفس : هى القبلة واللمسة والنظرة ، وهذا على قول من حمل الآية على السبب الذى رويناه ، ولأنه تعالى سمى الزنا فاحشة ، فقال تعالى (ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة)

أما قوله ﴿ذكروا الله﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أن المعنى ذكروا وعيد الله أو عقابه أو جلاله الموجب للخشية والحياء منه ، فيكون من باب حذف المضاف ، والذكر ههنا هو الذى ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ، ومقاتل ، والواقدى . فان الضحاك قال : ذكروا العرض الأكبر على الله ، ومقاتل ، والواقدى . قال : تفكروا أن الله سائلهم ، وذلك لأنه قال بعد هذه الآية (فاستغفروا لذنوبهم) وهذا يدل على أن الاستغفار كالأثر ، والنتيجة لذلك : الذكر ، ومعلوم أن الذكر الذى يوجب الاستغفار ليس إلا ذكر عقاب الله ، ونهيه ووعيده ، ونظير هذه الآية قوله (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون)

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال ، وذلك لأن من أراد أن يسأل الله مسألة ، فالواجب أن يقدم على تلك المسألة الثناء على الله ، فهنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا عليه الثناء على الله تعالى ، ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب

ثم قال ﴿فاستغفروا لذنوبهم﴾ والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح ، وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله فى المستقبل ، فهذا هو حقيقة التوبة ، فأما الاستغفار باللسان ، فذاك لا أثر له فى إزالة الذنب ، بل يجب إظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ، ولاظهار كونه منقطعاً إلى الله تعالى ، وقوله (لذنوبهم) أى لأجل ذنوبهم .

ثم قال ﴿ومن يغفر الذنوب إلا الله﴾ والمقصود منه أن لا يطلب العبد المغفرة إلا منه ، وذلك لأنه تعالى هو القادر على عقاب العبد فى الدنيا والآخرة ، فكان هو القادر على إزالة ذلك العقاب عنه ، فصح أنه لا يجوز طلب الاستغفار إلا منه .

ثم قال ﴿ولم يصروا على ما فعلوا﴾ واعلم أن قوله (ومن يغفر الذنوب إلا الله) جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه ، والتقدير : فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا .

وقوله ﴿وهم يعلمون﴾ فيه وجهان : الاول : أنه حال من فعل الاصرار ، والتقدير : ولم يصروا

قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِى الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ «١٢٧» هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ «١٣٨»

على مافعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لأنه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل، أما العالم بحرمته فانه لايعذر فى فعله البتة . الثانى : أن يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكين من الاحتراز من الفواحش فيجرى مجرى قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاث»

ثم قال ﴿أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجرى من تحتها الانهار﴾ والمعنى أن المطلوب أمران : الأول : الأمن من العقاب واليه الاشارة بقوله (مغفرة من ربهم) والثانى : إيصال الثواب اليه وهو المراد بقوله (جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها) ثم بين تعالى أن الذى يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون أجراً لعملهم وجزاء عليه بقوله (ونعم أجر العاملين) قال القاضى : وهذا يبطل قول من قال ان الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم .

قوله تعالى ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ .

اعلم أن الله تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنات ، أتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال (قد خلت من قبلكم سنن) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : أصل الخلو فى اللغة الانفراد والمكان الخالى هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل أيضا فى الزمان بمعنى المضى لأن مامضى انفرد عن الوجود وخلا عنه ، وكذا الأمم الخالية ، وأما السنة فهى الطريقة المستقيمة والمثال المتبع ، وفى اشتقاق هذه اللفظة وجوه : الأول : أنها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه ، والسن الصب للماء ، والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالى أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشىء الواحد، والسنة فعلة بمعنى مفعول ، وثانيها : أن تكون من: سننت النصل والسنان أسنه سنا فهو مسنون إذا حددته على المسن ، فالفعل المنسوب إلى النبى صلى الله عليه وسلم سمى سنة على معنى أنه مسنون . وثالثها : أن يكون من قولهم: سن الابل اذا أحسن الرعى ، والفعل الذى داوم عليه النبى صلى الله عليه وسلم سمى سنة بمعنى أنه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وادامته .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الآية : قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى فى الأمم السالفة، واختلفوا

فى ذلك ، فالا كثرون من المفسرين على أن المرادسنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله تعالى(فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) وذلك لأنهم خالفوا الأنبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها، ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم أثر وبقى اللعن فى الدنيا والعقاب فى الآخرة عليهم ، فرغب الله تعالى أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى تأمل أحوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم الى الايمان بالله ورسله والاعراض عن الرياسة فى الدنيا وطلب الجاه ، وقال مجاهد : بل المراد سنن الله تعالى فى الكافرين والمؤمنين: فان الدنيا ما بقيت لامع المؤمن ولامع الكافر ، ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى العقبى ، والكافر بقى عليه اللعنة فى الدنيا والعقاب فى العقبى ثم إنه تعالى قال (فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) لأن التأمل فى حال أحد القسمين يكفى فى معرفة حال القسم الآخر ، وأيضاً يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك انما يعرف بتأمل أحوال المكذبين والمعاندين ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون) وقوله (والعاقبة للمتقين) وقوله (أن الأرض يرثها عبادى الصالحون).

﴿المسألة الثالثة﴾ ليس المراد بقوله (فسيروا فى الأرض فانظروا) الأمر بذلك لامحالة ، بل المقصود تعرف أحوالهم ، فان حصلت هذه المعرفة بغير المسير فى الأرض كان المقصود حاصلا ، ولا يمتنع أن يقال أيضا : ان لمشاهدة آثار المتقدمين أثراً أقوى من أثر السماع كما قال الشاعر :

إن آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

ثم قال تعالى ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ ويعنى بقوله (هذا) ما تقدم من أمره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لأنواع البينات والآيات ، ولابد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة ، لأن العطف يقتضى المغايرة فنقول فيه وجهان : الأول : أن البيان هو الدلالة التى تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة ، فالفرق أن البيان عام فى أى معنى كان ، وأما الهدى فهو بيان لطريق الرشد ليسلك دون طريق الغى . وأما الموعظة فهى الكلام الذى يفيد الزجر عما لا ينبغى فى طريق الدين . فالحاصل أن البيان جنس تحتـــه نوعان : أحدهما : الكلام الهادى إلى ما ينبغى فى الدين وهو الهدى . الثانى : الكلام الزاجر عما لا ينبغى فى الدين وهو الموعظة .

﴿الوجه الثانى﴾ أن البيان هو الدلالة ، وأما الهدى فهو الدلالة بشرط كونها مفضية إلى الاهتداء ، وقد تقدم هذا البحث فى تفسير قوله (هدى للمتقين) فى سورة البقرة .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة للمتقين وجهان . أحدهما : أنهم

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «١٣٩»

هم المنتفعون به، فكانت هذه الأشياء فى حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى(إنما أنت منذر من يخشاها إنما تنذر مع اتبع الذكر ، إنما يخشى الله من عباده العلماء) وقد تقدم تقريره فى تفسير قوله (هدى للمتقين) الثانى : أن قوله (هذا بيان للناس) كلام عام ثم قوله (وهدى وموعظة) للمتقين مخصوص بالمتقين، لأن الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة إلى البغية . ولاشك أن هذا المعنى لايحصل إلا فى حق المتقين والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿ولاتهنوا ولاتحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾

اعلم أن الذى قدمه من قوله (قد خلت من قبلكم سنن) وقوله هذا بيان للناس) كالمقدمة لقوله (ولاتهنوا ولاتحزنوا) كأنه قال إذا بحثتم عن أحوال القرون الماضية علمتم أن أهل الباطل وإن اتفقت لهم الصولة ، لكن كان مآل الأمر إلى الضعف والفتور ، وصارت دولة أهل الحق عالية ، وصولة أهل الباطل مندرسة ، فلاينبغى أن تصير صولة الكفار عليكم يوم أحد سبباً لضعف قلبكم ولجبنكم وعجزكم ، بل يجب أن يقوى قلبكم فان الاستعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة اليكم .

ثم نقول قوله (ولا تهنوا) أى لاتضعفوا عن الجهاد ، والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (إنى وهن العظم منى) وقوله (ولاتحزنوا) أى على من قتل منكم أو جرح وقوله (وأنتم الأعلون) فيه وجوه : الأول : أن حالكم أعلى من حالهم فى القتل لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد ، وهو كقوله تعالى (أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا) أولأن قتالكم لله وقتالهم للشيطان ، أولأن قتالهم للدين الباطل وقتالكم للدين الحق ، وكل ذلك يوجب كونكم أعلى حالا منهم . الثانى : أن يكون المراد وأنتم الأعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة . الثالث : أن يكون المعنى وأنتم الأعلون من حيث أنكم فى العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله ، لأن القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين الى ما يفيدهم قوة فى القلب ، وفرحا فى النفس ، فبشرهم الله تعالى بذلك ، فأما قوله (ان كنتم مؤمنين) ففيه وجوه : الأول : وأنتم الأعلون ان بقيتم على إيمانكم ، والمقصود بيان أن الله تعالى إنما تكفل باعلاء درجتهم لأجل تمسكهم بدين الاسلام . الثانى : وأنتم الأعلون فكونوا مصدقين لهذه البشارة ان كنتم مصدقين بما يعدكم الله ويبشركم به من الغلبة . والثالث :

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ «١٤٠» وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ «١٤١»

التقدير: ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين ، فان الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين ، فان كنتم من المؤمنين علمتم أن هذه الواقعة لا تبقى بحالها ، وأن الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم

قوله تعالى ﴿ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ، وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين﴾

واعلم أن هذا من تمام قوله (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون) فبين تعالى ان الذى يصيبهم من القرح لا يجب أن يزيل جدهم واجتهادهم فى جهاد العدو ، وذلك لأنه كما أصابهم ذلك فقد أصاب عدوهم مثله قبل ذلك ، فاذا كانوا مع باطلهم ، وسوء عاقبتهم لم يفتروا لأجل ذلك فى الحرب ، فبأن لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق أولى ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (قرح) بضم القاف وكذلك قوله (من بعد ما أصابهم القرح) والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه : فالأول : معناهما واحد ، وهما لغتان : كالجهد والجهد ، والوجد والوجد ، والضعف والضعف . والثانى : أن الفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد . والثالث : أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم . والرابع : وهو قول الفراء انه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم ألم الجراحة . والخامس : قال ابن مقسم : هما لغتان الا أن المفتوحة توهم انها جمع قرحة

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية قولان : أحدهما : إن يمسسكم قرح يوم أحد فقد مسهم يوم بدر ، وهو كقوله تعالى (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا) والثانى : أن الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجرح والقتل ، لأنه قتل منهم نيف وعشرون رجلا ، وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقر عامة خيلهم بالنبل ، وقد كانت الهزيمة عليهم فى أول النهار

فان قيل كيف قال (قرح مثله) وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المشركين ؟

قلنا : يجب أن يفسر القرح فى هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى .

ثم قال تعالى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «تلك» مبتدأ «والأيام» صفة «ونداولها» خبره ويجوز أن يقال : تلك الأيام مبتدأ وخبر كما تقول : هى الأيام تبلى كل جديد ، فقوله (تلك الأيام) إشارة إلى جميع أيام الوقائع العجيبة ، فبين أنها دول تكون على الرجل حينا وله حينا والحرب سجال .

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : المداولة نقل الشىء من واحد إلى آخر ، يقال تداولته الأيدى إذا تناقلته ومنه قوله تعالى ( كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ) أى تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيباً ، ويقال : الدنيا دول . أى تنتقل من قوم الى آخرين ، ثم عنهم إلى غيرهم ، ويقال دال له الدهر بكذا إذا انتقل اليه ، والمعنى أن أيام الدنيا هى دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها ، فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ، ويوم آخر بالعكس من ذلك ، ولا يبقى شىء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها .

واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة أن الله تعالى تارة ينصر المؤمنين وأخرى ينصر الكافرين وذلك لأن نصرة الله منصب شريف وإعزاز عظيم ، فلا يليق بالكافر ، بل المراد من هذه المداولة أنه تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين والفائدة فيه من وجوه : الأول : أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار فى جميع الأوقات وأزالها عن المؤمنين فى جميع الأوقات لحصل العلم الاضطرارى بأن الايمان حق وما سواه باطل ، ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على أهل الايمان ، وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر فى الدلائل الدالة على صحة الاسلام فيعظم ثوابه عند الله . والثانى : أن المؤمن قد يقدم على بعض المعاصى ، فيكون عند الله تشديد المحنة عليه فى الدنيا أدباً له وأما تشديد المحنة على الكافر فانه يكون غضبا من الله عليه . والثالث : وهو أن لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة ، وإنما تحصل السعادات المستمرة فى دار الآخرة ، ولذلك فانه تعالى يميت بعد الاحياء ، ويسقم بعد الصحة . فاذا حسن ذلك فلم لا يحسن أن يبدل السراء بالضراء ، والقدرة بالعجز ، وروى أن أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال أين ابن أبى كبشة أين ابن أبى قحافة أين ابن الخطاب ، فقال عمر : هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا أبو بكر ، وها أنا عمر ، فقال أبو سفيان : يوم بيوم والأيام دول والحرب سجال ، فقال عمر رضى الله تعالى عنه لا سواء ، قتلانا فى الجنة وقتلاكم فى النار ، فقال ان كان كما تزعمون ، فقد خبنا اذن وخسرنا

أما قوله تعالى ﴿ وليعلم الله الذين آمنوا ﴾ ففيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ اللام فى قوله (وليعلم الله) متعلق بفعل مضمر ، اما بعده أو قبله ، أما الاضمار بعده فعلى تقدير (وليعلم الله الذين آمنوا) فعلنا هذه المداولة ، وأما الاضمار قبله فعلى تقدير (وتلك الأيام نداولها بين الناس لأمور ، منها ليعلم الله الذين آمنوا ، ومنها ليتخذ منكم شهداء ، ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ، ومنها ليمحق الكافرين ، فكل ذلك كالسبب والعلة فى تلك المداولة

﴿ المسألة الثانية ﴾ الواو فى قوله (وليعلم الله الذين آمنوا) نظائره كثيرة فى القرآن ، قال تعالى (وليكون من الموقنين) وقال تعالى (ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون) والتقدير : وتلك الأيام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله ، وإنما حذف المعطوف عليه للايذان بأن المصلحة فى هذه المداولة ليست بواحدة ، ليسليهم عما جرى ، وليعرفهم أن تلك الواقعة وأن شأنهم فيها ، فيه من وجوه المصالح مالو عرفوه لسرهم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ظاهر قوله تعالى (وليعلم الله الذين آمنوا) مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ، ومعلوم أن ذلك محال على الله تعالى ، ونظير هذه الآية فى الاشكال قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله (ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) وقوله (لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا) وقوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقوله (إلا لنعلم من يتبع الرسول) وقوله (ليبلوكم أيكم أحسن عملا) وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على أن الله تعالى لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها ، فقال : كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما صار عالما بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها .

أجاب المتكلمون عنه : بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها ، فثبت أن التغيير فى العلم محال الا أن اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور ، يقال هذا علم فلان والمراد معلومه ، وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره ، فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم ، فالمراد تجدد المعلوم .

إذا عرفت هذا . فنقول : فى هذه الآية وجوه : أحدها : ليظهر الاخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر . والثانى : ليعلم أولياء الله ، فأضاف الى نفسه تفخيما . وثالثها : ليحكم بالامتياز ، فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز ، لأن الحكم بالامتياز لا يحصل إلا بعد العلم . ورابعها : ليعلم ذلك واقعاً منهم كما كان يعلم أنه سيقع ، لأن المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذى لم يوجد .

﴿المسألة الرابعة﴾ العلم قد يكون بحيث يكتفى فيه بمفعول واحد ، كما يقال : علمت زيداً ، أى علمت ذاته وعرفته ، وقد يفتقر إلى مفعولين ، كما يقال : علمت زيداً كريماً ، والمراد منه فى هذه الآية هذا القسم الثانى . إلا أن المفعول الثانى محذوف والتقدير : وليعلم الله الذين آمنوا متميزين بالايمان من غيرهم ، أى الحكمة فى هذه المداولة أن يصير الذين آمنوا متميزين عمن يدعى الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ، ويحتمل أن يكون العلم ههنا من القسم الأول ، بمعنى معرفة الذات ، والمعنى وليعلم الله الذين آمنوا لما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم ، أى ليعرفهم بأعيانهم إلا أن سبب حدوث هذا العلم ، وهو ظهور الصبر حذف ههنا .

أما قوله ﴿ويتخذ منكم شهداء﴾ فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية فى تلك المداولة ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية قولان : الأول : يتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصى ، فان كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية . والثانى : المراد منه وليكرم قوماً بالشهادة ، وذلك لأن قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر ، وكانوا يتمنون لقاء العدو وأن يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة ، وأيضاً القرآن مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون) وقال (وجىء بالنبيين والشهداء) وقال (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) فكانت هذه المنزلة هى المنزلة الثالثة للنبوة ، وإذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع الحوادث بارادة الله تعالى فقالوا : منصب الشهادة على ما ذكرتم ، فان كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن التعليل وجه ، وإن كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكفار للمؤمنين من لوازم تلك الشهادة ، فاذا كان تحصيل تلك الشهادة للعبد مطلوباً لله تعالى وجب أن يكون ذلك القتل مطلوباً لله تعالى ، وأيضاً فقوله (ويتخذ منكم شهداء) تنصيص على أن ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى ، وذلك يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء ، والمقتول من المسلمين بسيف الكفار شهيداً ، وفى تعليل هذا الاسم وجوه : الأول : قال النضر بن شميل : الشهداء أحياء لقوله (بل أحياء عند ربهم يرزقون) فأرواحهم حية وقد حضرت دار السلام ، وأرواح غيرهم لا تشهدها ، الثانى : قال ابن الانبارى : لأن الله تعالى وملائكته شهدوا له بالجنة ، فالشهيد فعيل بمعنى مفعول ، الثالث : سموا شهداء لأنهم يشهدون يوم القيامة مع الأنبياء والصديقين ، كما قال تعالى (لتكونوا شهداء

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ «١٤٢» وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ «١٤٣»

---

على الناس) الرابع : سموا شهداء لأنهم كما قتلوا أدخلوا الجنة .بدليل أن الكفار كما ماتوا أدخلوا النار بدليل قوله (أغرقوا فأدخلوا نارا) فكذاههنا يجب أن يقال : هؤلاء الذين قتلوا فى سبيل الله ، كما ماتوا دخلوا الجنة .

ثم قال تعالى ﴿والله لايحب الظالمين﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : أى المشركين ، لقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض ، وفيه وجوه : الأول : والله لايحب من لايكون ثابتاً على الايمان صابراً على الجهاد . الثانى : فيه إشارة إلى أنه تعالى إنما يؤيد الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد، لالأنه يحبهم .

ثم قال ﴿وليمحص الله الذين آمنوا﴾ أى ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم ، والمحص : فى اللغة التنقية ، والمحق فى اللغة النقصان ، وقال المفضل : هو أن يذهب الشيء كله حتى لايرى منه شيء ، ومنه قوله تعالى (يمحق الله الربا) أى يستأصله . قال الزجاج : معنى الآية أن الله تعالى جعل الأيام مداولة بين المسلمين والكافرين ، فان حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين ، وإن كانت الغلبة للمؤمنين على هؤلاء الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم . فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين ، لأن تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق أولئك باهلاك أنفسهم ، وهذه مقابلة لطيفة فى المعنى . والأقرب أن المراد بالكافرين ههنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وإنما قلنا ذلك لعلمنا بأنه تعالى لم يمحق كل الكفار ، بل كثير منهم بقى على كفره والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى الوجوه التى هى الموجبات والمؤثرات فى مداولة الأيام ذكر فى هذه الآية ما هو السبب الأصلى لذلك ، فقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) بدون تحمل المشاق وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أم : منقطعة ، وتفسير كونها منقطعة تقدم فى سورة البقرة . قال أبو مسلم فى (أم حسبتم) إنه نهى وقع بحرف الاستفهام الذى يأتى للتبكيت ، وتلخيصه : لاتحسبوا أن تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد ، وهو كقوله (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون) وافتتح الكلام بذكر «أم» التى هى أكثر ماتأتى فى كلامهم واقعة بين ضربين يشك فى أحدهما لابعينه ، يقولون : أزيداً ضربت أم عمروا ، مع تيقن وقوع الضرب بأحدهما . قال : وعادة العرب يأتون بهذا الجنس من الاستفهام توكيداً ، فلما قال (ولاتهنوا ولاتحزنوا) كأنه قال : أفتعلمون أن ذلك كما تؤمرون به ، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر ، وإنما استبعد هذا لأن الله تعالى أوجب الجهاد قبل هذه الواقعة ، وأوجب الصبر على تحمل متاعبها ، وبين وجوه المصالح فيها فى الدين وفى الدنيا ، فلما كان كذلك ، فمن البعيد أن يصل الانسان إلى السعادة والجنة مع إهمال هذه الطاعة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج : إذا قيل فعل فلان ، فجوابه أنه لم يفعل ، وإذا قيل قد فعل فلان ، فجوابه لما يفعل . لأنه لما أكد فى جانب الثبوت بقد ، لاجرم أكد فى جانب النفى بكلمة «لما»

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يدل على وقوع النفى على العلم ، والمراد وقوعه على نفى المعلوم ، والتقدير : أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم ، وتقريره أن العلم متعلق بالمعلوم ، كما هو عليه ، فلما حصلت هذه المطابقة لاجرم . حسن إقامة كل واحد منهما مقام الآخر ، وتمام الكلام فيه قد تقدم .

أما قوله ﴿ويعلم الصابرين﴾ فاعلم أنه قرأ الحسن (ويعلم الصابرين) بالجزم عطفاً على (ولما يعلم الله) وأما النصب فباضمار أن ، وهذه الواو تسمى واو الصرف ، كقولك : لاتأكل السمك وتشرب اللبن ، أى لاتجمع بينهما ، وكذا ههنا المراد أن دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لايجتمعان ، وقرأ أبو عمرو (ويعلم) بالرفع على تقدير أن الواو للحال . كأنه قيل : ولما تجاهدوا وأنتم صابرون .

واعلم أن حاصل الكلام أن حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الآخرة ، فبقدر مايزداد أحدهما ينتقص الآخر ، وذلك لأن سعادة الدنيا لا تحصل إلا باشتغال القلب بطلب الدنيا ، والسعادة فى الآخرة لا تحصل إلا بفراغ القلب من كل ماسوى الله وامتلائه من حب الله ، وهذان الأمران مما لايجتمعان ، فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد فى هذه الآية من اجتماعهما ، وأيضاً حب الله وحب الآخرة لايتم بالدعوى ، فليس كل من أقر بدين الله كان صادقا ، ولكن الفصل فيه تسليط

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ «١٤٤»

---

المكروهات والمحبوبات . فان الحب هو الذى لا ينقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء ، فان بقى الحب عند تسايط أسباب البلاء ظهر أن ذلك الحب كان حقيقياً ، فلهذه الحكمة قال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) بمجرد تصديقكم الرسول قبل أن يبتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس ومجاهد والضحاك : لما نزل النبى صلى الله عليه وسلم بأحد أمر الرماة أن يلزموا أصل الجبل، وأن لا ينتقلوا عن ذلك سواء كان الأمر لهم أو عليهم ، فلما وقفوا وحملوا على الكفار وهزموهم وقتل على طلحة بن أبى طلحة صاحب لوائهم ، والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول مع أصحابه فهزموا أباسفيان ، ثم إن بعض القوم لما أن رأوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة إلى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار ، فلما رأى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل فى المسلمين ، ورمى عبد الله بن قميئة الحارثى رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه ، وأقبل يريد قتله، فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم أحد حتى قتله ابن قميئة ، فظن أنه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال قد قتلت محمدا ، وصرخ صارخ ألا ان محمدا قد قتل ، وكان الصارخ الشيطان، ففشا فى الناس خبر قتله، فهنالك قال بعض المسلمين : ليت عبد الله بن أبى يأخذ لنا أمانا من أبى سفيان . وقال قوم من المنافقين لو كان نبيا لما قتل، ارجعوا الى إخوانكم والى دينكم ، فقال أنس بن النضر عم أنس بن مالك : ياقوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حى لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قاتلوا على ماقاتل عليه وموتوا على مامات عليه ، ثم قال : اللهم انى أعتذر اليك مما يقول هؤلاء ، ثم سل سيفه فقاتل حتى قتل رحمه الله تعالى ، ومر بعض المهاجرين بأنصارى يتشحط فى دمه ، فقال يافلان أشعرت ان محمدا قد قتل ، فقال ان

كان قد قتل فقد بلغ . قاتلوا على دينكم . ولما شج ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته . احتملة طلحة بن عبيد الله ، ودافع عنه أبو بكر وعلى رضى الله عنهم ونفر آخرون معهم ، ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ينادى ويقول : الى عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من أصحابه فلامهم على هزيمتهم . فقالوا يارسول الله فديناك بآبائنا وأمهاتنا ، أتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ، ومعنى الآية (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل) فسيخلو كما خلوا ، وكما أن أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم ، فعليكم أن تتمسكوا بدينه بعد خلوه ، لأن الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة والزام الحجة ، لا وجودهم بين أظهر قومهم أبدا

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على : الرسول جاء على ضربين . أحدهما : يراد به المرسل ، والآخر الرسالة ، وههنا المراد به المرسل بدليل قوله (إنك لمن المرسلين) وقوله (ياأيها الرسول بلغ) وفعول قد يراد به المفعول ، كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله :

لقد كذب الواشون مافهت عندهم  بسر ولا أرسلتهم برسول

أى برسالة . قال ومن هذا قوله تعالى (انا رسولا ربك) ونذكره فى موضعه ان شاء الله تعالى

ثم قال ﴿أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾ وفيه مسائل :

المسألة الأولى﴾ حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو فى الحقيقة داخل على الجزاء ، والمعنى أتنقلبون على أعقابكم ان مات محمد أو قتل ، ونظيره قوله ، هل زيد قائم ، فأنت انما تستخبر عن قيامه ، الا انك أدخلت هل على الاسم والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى بين فى آيات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال (انك ميت وإنهم ميتون) وقال (والله يعصمك من الناس) وقال (ليظهره على الدين كله) فليس لقائل أن يقول : لما علم أنه لا يقتل فلم قال أو قتل ؟ فان الجواب عنه من وجوه : الأول : أن صدق القضية الشرطية لا يقتضى صدق جزأيها ، فانك تقول : ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين ، فالشرطية صادقة وجزآها كاذبان ، وقال تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فهذا حق مع أنه ليس فيهما آلهة . وليس فيهما فساد ، فكذا ههنا . والثانى : ان هذا ورد على سبيل الالزام ، فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع أمته عن ذلك ، والنصارى زعموا أن عيسى عليه السلام قتل وهم لا يرجعون عن دينه ، فكذا ههنا ، والثالث : ان الموت لا يوجب رجوع الأمة عن دينه ، فكذا القتل وجب أن لا يوجب الرجوع عن دينه ، لانه فارق بين الأمرين ، فلما رجع الى هذا المعنى كان المقصود منه الرد على أولئك الذين شكوا فى صحة الدين وهموا بالارتداد .

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ «١٤٥»

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (انقلبتم على أعقابكم) أى صرتم كفارا بعد إيمانكم ، يقال لكل من عاد الى ماكان عليه : رجع وراءه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه ، وذلك أن المنافقين قالوا لضعفة المسلمين : ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم ، فقال بعض الانصار : ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل ، فقاتلوا على ماقاتل عليه محمد . وحاصل الكلام انه تعالى بين أن قتله لايوجب ضعفا فى دينه بدليلين : الأول : بالقياس على موت سائر الأنبياء وقتلهم . والثانى : أن الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك فلا حاجة اليه ، فلم يلزم من قتله فساد الدين والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ ليس لقائل أن يقول : ان قوله (أفان مات أو قتل) شك وهو على الله تعالى لايجوز، فانا نقول: المراد أنه سواء وقع هذا أو ذاك فلا تأثير له فى ضعف الدين ووجوب الارتداد

ثم قال تعالى ﴿ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا﴾ والغرض منه تأكيد الوعيد، لأن كل عاقل يعلم ان الله تعالى لايضره كفر الكافرين ، بل المراد أنه لايضر الا نفسه ، وهذا كما إذا قال الرجل لولده عند العتاب : ان هذا الذى تأتى به من الأفعال لايضر السماء والأرض ، ويريد به أنه يعود ضرره عليه فكذا ههنا ، ثم أتبع الوعيد بالوعد فقال (وسيجزى الله الشاكرين) فالمراد أنه لما وقعت الشبهة فى قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة فى قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين ، فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به ، فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله (وسيجزى الله الشاكرين) وروى محمد بن جرير الطبرى عن على رضى الله عنه أنه قال : المراد بقوله (وسيجزى الله الشاكرين) أبو بكر وأصحابه ، وروى عنه أنه قال أبو بكر من الشاكرين وهو من أحباء الله والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿وماكان لنفس أن تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزى الشاكرين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسأله الأولى﴾ فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أن المنافقين أرجفوا أن محمدا صلى الله عليه وسلم قدقتل، فالله تعالى يقول: انه لاتموت نفس الا باذن الله وقضائه وقدره ،

فكان قتله مثل موته فى أنه لايحصل الا فى الوقت المقدر المعين . فكما أنه لومات فى داره لم يدل ذلك على فساد دينه ، فكذا اذا قتل وجب أن لا يؤثر ذلك فى فساد دينه ، والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الأديان . الثانى : أن يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم أن الحذر لا يدفع القدر ، وان أحداً لا يموت قبل الأجل وإذا جاء الأجل لا يندفع الموت بشىء ، فلا فائدة فى الجبن والخوف . والثالث : أن يكون المراد حفظ الله للرسول صلى الله عليه وسلم وتخليصه من تلك المعركة المخوفة ، فان تلك الواقعة ما بقى سبب من أسباب الهلاك إلا وقد حصل فيها ، ولكن لما كان الله تعالى حافظاً وناصراً ماضره شىء من ذلك وفيه تنبيه على أن أصحابه قصروا فى الذب عنه . والرابع : وماكان لنفس أن تموت إلا باذن الله ، فليس فى ارجاف من أرجف بموت النبى صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه أو يعين فى تقوية الكفر ، بل يبقيه الله إلى أن يظهر على الدين كله . الخامس : أن المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون ، فان الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا : لوكانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ، فاخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن الله وحضور الأجل والله أعلم بالصواب

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى تفسير الاذن على أقوال : الأول : أن يكون الاذن هو الامر وهو قول أبى مسلم ، والمعنى ان الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت أحد إلا بهذا الامر الثانى ، ان المراد من هذا الاذن ماهو المراد بقوله (انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من هذا الأمر انما هو التكوين والتخليق والايجاد ، لانه لا يقدر على الموت والحياة أحد الا الله تعالى ، فاذن المراد : أن نفسا لن تموت الا بما أماتها الله تعالى . الثالث : أن يكون الاذن هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار ، وبه فسر قوله تعالى (وماهم بضارين به من أحد الا باذن الله) أى بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر ، فيكون المعنى : ماكان لنفس أن تموت الا باذن الله بتخلى الله بين القاتل والمقتول ، ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم على يديه بلاغ ماأرسله به ، ولا يخلى بين أحد وبين قتله حتى ينتهى الى الاجل الذى كتبه الله له ، فلا تنكسروا بعد ذلك فى غزواتكم بأن يرجف مرجف أن محمدا قد قتل . الرابع : أن يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه أن نفسا لن تموت إلا فى الوقت الذى علم الله موتها فيه ، واذا جاء ذلك الوقت لزم الموت ، كما قال (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) الخامس : قال ابن عباس : الاذن هو قضاء الله وقدره ، فانه لا يحدث شىء إلا بمشيئته وارادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل ، كانه فعل لا ينبغى لاحد أن يقدم عليه إلا باذن الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الاخفش والزجاج : اللام فى (وماكان لنفس) معناها النفى ، والتقدير وماكانت نفس لتموت الا باذن الله .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على أن المقتول ميت بأجله ، وأن تغيير الآجال ممتنع .

وقوله تعالى ﴿كتابا مؤجلا﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (كتابا مؤجلا) منصوب بفعل دل عليه ماقبله فان قوله (وماكان لنفس أن تموت إلا باذن الله) قام مقام أن يقال: كتب الله ، فالتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله (كتاب الله عليكم) لأن فى قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله: صنع الله ، ووعد الله ، وفطرة الله ، وصبغة الله .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال، ويقال: انه هو اللوح المحفوظ ، كما ورد فى الأحاديث أنه تعالى قال للقلم «اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة»

واعلم أن جميع الحوادث لابد أن تكون معلومة لله تعالى ، وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والأجل والسعادة والشقاوة لابد وأن تكون مكتوبة فى اللوح المحفوظ ، فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا، ولانقلب ذلك الكتاب كذبا ، وكل ذلك محال ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره . وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى فى تفسير هذه الآية وأكده بحديث الصادق المصدوق . وبالحديث المشهور من قوله عليه السلام «فحج آدم موسى» قال القاضى : أما الأجل والرزق فهما مضافان الى الله ، وأما الكفر والفسق والايمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى العبد ، فاذا كتب تعالى ذلك فانما يكتب بعلمه من اختيار العبد ، وذلك لايخرج العبد من أن يكون هو المذموم أو الممدوح

واعلم أنه ماكان من حق القاضى أن يتغافل عن موضع الاشكال ، وذلك لانا نقول: إذا علم الله من العبد الكفر وكتب فى اللوح المحفوظ منه الكفر ، فلو أتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتناقضين ، لأن العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال ، وإذا كان موضع الالزام هو هذا فأنى ينفعه الفرار من ذلك الى الكلمات الأجنبية عن هذا الالزام

وأما قوله تعالى ﴿ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزى الشاكرين﴾

فاعلم أن الذين حضروا يوم أحد كانوا فريقين، منهم من يريد الدنيا ، ومنهم من يريد الآخرة

وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ «١٤٦»

كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة ، فالذين حضروا القتال للدنيا ، هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء ، وهؤلاء لابد وأن ينهزموا ، والذين حضروا للدين ، فلابد وأن لا ينهزموا ثم أخبر الله تعالى فى هذه الآية أن من طلب الدنيا لابد وأن يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الآخرة فكذلك ، وتقريره قوله عليه السلام «إنما الأعمال بالنيات» الى آخر الحديث

واعلم أن هذه الآية وان وردت فى الجهاد خاصة، لكنها عامة فى جميع الأعمال ، وذلك لأن المؤثر فى جلب الثواب، والعقاب المقصود والدواعى لا ظواهر الأعمال ، فان من وضع الجبهة على الأرض فى صلاة الظهر والشمس قدامه ، فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من أعظم دعائم الاسلام ، وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك من أعظم دعائم الكفر . وروى أبو هريرة عنه عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم القيامة لمقاتل فى سبيل الله «فى ماذا قتلت فيقول أمرت بالجهاد فى سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول تعالى كذبت بل أردت أن يقال فلان محارب وقد قيل ذلك» ثم ان الله تعالى يأمر به الى النار

قوله عز وجل ﴿وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وماضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين﴾

واعلم أنه تعالى من تمام تأديبه قال للمنهزمين يوم أحد : إن لكم بالأنبياء المتقدمين وأتباعهم أسوة حسنة، فلما كانت طريقة أتباع الأنبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار، فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام . وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير «وكائن» على وزن كاعن ممدوداً مهموزا مخففا ، وقرأ الباقون «كأين» مشدوداً بوزن كعين وهى لغة قريش . ومن اللغة الأولى قول جرير :

وكائن بالأباطح من صديق يرانى لو أصيب هو المصاب

وأنشد المفضل : وكائن ترى فى الحى من ذى قرابة .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (قتل معه) والباقون (قاتل معه) فعلى القراءة الأولى يكون المعنى أن كثيرا من الأنبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ماوهنوا فى دينهم ، بل استمروا

على جهاد عدوهم ونصرة دينهم ، فكان ينبغى أن يكون حالكم ياأمة محمد هكذا . قال القفال رحمه الله : والوقف على هذا التأويل على قوله (قتل) وقوله (معه ربيون) حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون ، أو يكون على معنى التقديم والتأخير ، أى وكأين من نبى معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون المعنى وكأين من نبى قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من إخوانهم ، بل مضوا على جهاد عدوهم ، فقد كان ينبغى أن يكون حالكم كذلك ، وحجة هذه القراءة أن المقصود من هذه الآية حكاية ما جرى لسائر الأنبياء لتقتدى هذه الأمة بهم ، وقد قال تعالى (أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) فيجب أن يكون المذكور قتل سائر الأنبياء لاقتالهم ، ومن قرأ (قاتل معه) فالمعنى: وكم من نبى قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا ، لأن الذى أصابهم إنما هو فى سبيل الله وطاعته وإقامة دينه ونصرة رسوله ، فكذلك كان ينبغى أن تفعلوا مثل ذلك ياأمة محمد . وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم فى القتال ، فوجب أن يكون المذكور هو القتال . وأيضا روى عن سعيد بن جبير أنه قال : ما سمعنا بنبي قتل فى القتال

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى رحمه الله : أجمعوا على أن معنى «كأين» كم ، وتأويلها التكثير لعدد الأنبياء الذين هذه صفتهم ، ونظيره قوله (فكأين من قرية أهلكناها . وكأين من قرية أمليت لها) والكاف فى «كأين» كاف التشبيه دخلت على «أى» التى هى للاستفهام كما دخلت على «ذا» من «كذا» و «أن» من كأن ، ولا معنى للتشبيه فيه كما لا معنى للتشبيه فى كذا ، تقول : لى عليه كذا وكذا: معناه لى عليه عددما ، فلا معنى للتشبيه ، الا أنها زيادة لازمة لا يجوز حذفها ، واعلم أنه لم يقع للتنوين صورة فى الخط إلا فى هذا الحرف خاصة . وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة للتكثير

﴿المسألة الرابعة﴾ قال صاحب الكشاف : الربيون الربانيون ، وقرىء بالحركات الثلاث والفتح على القياس ، والضم والكسر من تغييرات النسب . وحكى الواحدى عن الفراء أنه قال : الربيون: الألوف ، وقال الزجاج : هم الجماعات الكثيرة، الواحد ربى ، قال ابن قتيبة: أصله من الربة وهى الجماعة ، يقال ربى كأنه نسب الى الربة . وقال الأخفش : الربيون الذين يعبدون الرب ، وطعن فيه ثعلب ، وقال : كان يجب أن يقال : ربى ليكون منسوبا الى الرب ، وأجاب من نصر الأخفش وقال : العرب إذا نسبت شيئاً الى شيء غيرت حركته ، كما يقال : بصرى فى النسب الى البصرة ،

وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «١٤٧»

ودهرى فى النسبة الى الدهر ، وقال ابن زيد : الربانيون الأئمة والولاة ، والربيون الرعية وهم المنتسون الى الرب

واعلم أنه تعالى مدح هؤلاء الربيين بنوعين : أولا بصفات النفى ، وثانيا بصفات الاثبات ، أما المدح بصفات النفى فهو قوله تعالى (فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا) ولابد من الفرق بين هذه الأمور الثلاثة ، قال صاحب الكشاف : ما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو ، وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسولهم، وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين ، واستكانتهم للكفار حتى أرادوا أن يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن أبى ، وطلب الأمان من أبى سفيان ، ويحتمل أيضا أن يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ، ويفسر الضعف بأن يضعف إيمانهم ، وتقع الشكوك والشبهات فى قلوبهم، والاستكانة هى الانتقال من دينهم إلى دين عدوهم، وفيه وجه ثالث وهو أن الوهن ضعف يلحق القلب . والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم ، والاستكانة هى إظهار ذلك العجز وذلك الضعف ، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة ، قال الواحدى الاستكانة الخضوع، وهو أن يسكن لصاحبه ليفعل به مايريد .

ثم قال تعالى ﴿والله يحب الصابرين﴾ والمعنى أن من صبر على تحمل الشدائد فى طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فان الله يحبه . ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن إرادة إكرامه واعزازه وتعظيمه، والحكم له بالثواب والجنة، وذلك نهاية المطلوب .

ثم انه تعالى أتبع ذلك بأن مدحهم بصفات الثبوت فقال :

﴿وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين﴾ وفيه مسألتان .

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وثبت أقدامنا) يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى ، والمعتزلة يحملونه على فعل الألطاف .

﴿المسألة الثانية﴾ بين تعالى أنهم كانوا مستعدين عند ذلك للصبر والتجلد بالدعاء والتضرع بطلب

## فَآتَاهُمُ اللهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٤٨»

الامداد والاعانة من الله ، والغرض منه أن يقتدى بهم فى هذه الطريقة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فان من عول فى تحصيل مهماته على نفسه ذل ، ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب ، قال القاضى : إنما قدموا قولهم (ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا) لأنه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين ، فاذا لم تحصل النصرة وظهر أمارات استيلاء العدو ، دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين ؛ فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة، فبين تعالى أنهم بدؤا بالتوبة عن كل المعاصى وهو المراد بقوله (ربنا اغفر لنا ذنوبنا) فدخل فيه كل الذنوب، سواء كانت من الصغائر أو من الكبائر ، ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله (وإسرافنا فى أمرنا) لان الاسراف فى كل شىء هو الافراط فيه ، قال تعالى (ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم) وقال (فلا يسرف فى القتل) وقال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) ويقال: فلان مسرف اذا كان مكثرا فى النفقة وغيرها ، ثم انهم لما فرغوا من ذلك سألوا ربهم أن يثبت أقدامهم، وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم ، وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ، ثم سألوا بعد ذلك أن ينصرهم على القوم الكافرين، لان هذه النصرة لابد فيها من أمور زائدة على ثبات أقدامهم، وهو كالرعب الذى يلقيه فى قلوبهم، واحداث أحوال سماوية أو أرضية توجب انهزامهم، مثل هبوب رياح تثير الغبار فى وجوههم ، ومثل جريان سيل فى موضع وقوفهم ، ثم قال القاضى: وهذا تأديب من الله تعالى فى كيفيه الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان فى الجهاد أو غيره .

ثم قال تعالى ﴿فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين﴾

واعلم أنه تعالى لما شرح طريقة الربيين فى الصبر، وطريقتهم فى الدعاء ذكر أيضا ماضمن لهم فى مقابلة ذلك فى الدنيا والآخرة فقال (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وفيه مسائل:

﴿المسألة الاولى﴾ قوله (فآتاهم الله) يقتضى أنه تعالى أعطاهم الامرين . أما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل ، وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصى والسيئات . وأما ثواب الآخرة فلا شك أنه هو الجنة ومافيها من المنافع واللذات وأنواع السرور والتعظيم ، وذلك غير حاصل فى الحال ، فيكون المراد أنه تعالى حكم لهم بحصولها فى الآخرة ، فأقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول ، كما أن الكذب فى وعد الله والظلم فى عدله محال ، أو يحمل قوله (فآتاهم) على أنه سيؤتيهم على قياس قوله (أتى أمر الله) أي سيأتى أمر الله . قال

القاضى: ولا يمتنع أن تكون هذه الآية مختصة بالشهداء ، وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، فيكون حال هؤلاء الربيين أيضا كذلك ، فانه تعالى فى حال انزال هذه الآية كان قد آتاهم حسن ثواب الآخرة فى جنان السماء

﴿المسألة الثانية﴾ خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم. وذلك لأن ثواب الآخرة كله فى غاية الحسن، فما خصه الله بانه حسن من هذا الجنس فانظر كيف يكون حسنه ، ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها، منقطعة زائلة ، قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون الحسن هو الحسن كقوله (وقولوا للناس حسنا) أى حسنا، والغرض منه المبالغة كأن تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة فى الحسن صارت نفس الحسن ، كما يقال : فلان جود وكرم ، إذا كان فى غاية الجود والكرم والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال فيما تقدم (ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها) فذكر لفظة «من» الدالة على التبعيض نقال فى هذه الآية (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) ولم يذكر كلمة «من» والفرق: ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب، فكانت مرتبتهم فى العبودية نازلة ، وأما المذكورون فى هذه الآية فانهم لم يذكروا فى أنفسهم الا الذنب والقصور، وهو المراد من قوله (اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا) ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الامن ربهم. وهو المراد بقوله (وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فكان مقام هؤلاء فى العبودية فى غاية الكمال ، فلاجرم أولئك فازوا ببعض الثواب، وهؤلاء فازوا بالكل ، وأيضا أولئك أرادوا الثواب ، وهؤلاء ماأرادوا الثواب . وإنما أرادوا خدمة مولاهم فلا جرم أولئك حرموا وهؤلاء أعطوا، ليعلم أن كل من أقبل على خدمة الله أقبل على خدمته كل ما سوى الله

ثم قال ﴿والله يحب المحسنين﴾ وفيه دقيقة لطيفة وهى أن هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا (ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا) فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين ، كأن الله تعالى يقول لهم :

إذا اعترفت باساءتك وعجزك فأنا أصفك بالاحسان وأجعلك حبيبا لنفسى، حتى تعلم أنه لا سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز . وأيضا : انهم لما أرادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت أقدامهم فى دينه ونصرتهم على العدو من الله تعالى ، فعند ذلك سماهم بالمحسنين ، وهذا يدل على أن العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن ، الا اذا أعطاه الله ذلك الفعل

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ «١٤٩» بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ «١٥٠»

الحسن وأعانه عليه ، ثم إنه تعالى قال (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) وقال (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وكل ذلك يدل على أنه سبحانه هو الذى يعطى الفعل الحسن للعبد ، ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾

واعلم أن هذه الآية من تمام الكلام الأول ، وذلك لأن الكفار لما أرجفوا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل ، ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر ، منع الله المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام أولئك المنافقين . فقال (ياأيها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل (ان تطيعوا الذين كفروا) المراد أبو سفيان. فانه كان كبير القوم فى ذلك اليوم ، قال السدى : المراد أبو سفيان لأنه كان شجرة الفتن ، وقال آخرون : المراد عبد الله بن أبى وأتباعه من المنافقين ، وهم الذين ألقوا الشبهات فى قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ماوقعت له هذه الواقعة، وإنما هو رجل كسائر الناس، يوما له ويوما عليه، فارجعوا الى دينكم الذى كنتم فيه . وقال آخرون: المراد اليهود لأنه كان بالمدينة قوم من اليهود، وكانوا يلقون الشبهة فى قلوب المسلمين، ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة، والأقرب أنه يتناول كل الكفار، لأن اللفظ عام وخصوص السبب لايمنع من عموم اللفظ

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ان تطيعوا الذين كفروا) لايمكن حمله على طاعتهم فى كل مايقولونه بل لابد من التخصيص فقيل : ان تطيعوهم فيما أمروكم به يوم أحد من ترك الاسلام ، وقيل : ان تطيعوهم فى كل ما يأمرونكم من الضلال ، وقيل فى المشورة ، وقيل فى ترك المحاربة وهو قولهم (لو كانوا عندنا ماماتوا وماقتلوا)

ثم قال ﴿يردوكم على أعقابكم﴾ يعنى يردوكم الى الكفر بعد الايمان ، لأن قبول قولهم فى الدعوة الى الكفر كفر

سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ «١٥١»

ثم قال ﴿فتنقلبوا خاسرين﴾

واعلم أن اللفظ لما كان عاما وجب أن يدخل فيه خسران الدنيا والآخرة ، أما خسران الدنيا فلأن أشق الأشياء على العقلاء فى الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له وإظهار الحاجة اليه ، وأما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع فى العقاب المخلد .

ثم قال تعالى ﴿بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾ والمعنى أنكم إنما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل ، لأنهم عاجزون متحيرون ، والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى ، لأنه هو الذى ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ، ثم بين أنه خير الناصرين ، ولو لم يكن المراد بقوله (مولاكم وهو خير الناصرين) النصرة ، لم يصح أن يتبعه بهذا القول ، وإنما كان تعالى خير الناصرين لوجوه : الأول : أنه تعالى هو القادر على نصرتك فى كل ماتريد ، والعالم الذى لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك ، والكريم الذى لايبخل فى جوده ، ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك فى كل هذه الوجوه ، والثانى : أنه ينصرك فى الدنيا والآخرة ، وغيره ليس كذلك ، والثالث : أنه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة ، كما قال (قل من يكلؤكم بالليل والنهار) وغيره ليس كذلك .

واعلم أن قوله (وهو خير الناصرين) ظاهره يقتضى أن يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك ، لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله (وهو أهون عليه)

قوله تعالى ﴿سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله مالم ينزل به سلطاناً ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين﴾

اعلم أن هذه الآية من تمام ماتقدم ذكره ، فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة فى الترغيب فى الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ، ومن جملتها ماذكر فى هذه الآية أنه تعالى يلقى الخوف فى قلوب الكفار ، ولاشك أن ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن هذا الوعد هل هو مختص بيوم أحد ، أو هو عام فى جميع الأوقات ؟ قال كثير من المفسرين : إنه مختص بهذا اليوم ، وذلك لأن جميع الآيات المتقدمة إنما

وردت فى هذه الواقعة ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا فى كيفية إلقاء الرعب فى قلوب المشركين فى هذا اليوم وجهين : الأول : أن الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم أوقع الله الرعب فى قلوبهم . فتركوهم وفروا منهم من غير سبب ، حتى روى أن أباسفيان صعد الجبل ، وقال : أين ابن أبى كبشة ، وأين ابن أبى قحافة ، وأين ابن الخطاب ، فأجابه عمر ، ودارت بينهما كلمات ، وما تجاسر أبو سفيان على النزول من الجبل والذهاب إليهم ، والثانى : أن الكفار لما ذهبوا إلى مكة ، فلما كانوا فى بعض الطريق قالوا ماصنعنا شيئاً ، قتلنا الأكثرين منهم ، ثم تركناهم ونحن قاهرون ، ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية ، فلما عزموا على ذلك ألقى الله الرعب فى قلوبهم

﴿ والقول الثانى ﴾ أن هذا الوعد غير مختص بيوم أحد ، بل هو عام . قال القفال رحمه الله : كأنه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة فى يوم أحد إلا أن الله تعالى سيلقى الرعب منكم بعد ذلك فى قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ، ويظهر دينكم على سائر الأديان . وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهراً لجميع الأديان والملل ، ونظير هذه الآية قوله عليه السلام «نصرت بالرعب مسيرة شهر»

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن عامر والكسائى (الرعب) بضم العين، والباقون بتخفيفها فى كل القرآن ، قال الواحدى : هما لغتان ، يقال رعبته رعبا ورعبا وهو مرعوب ، ويجوز أن يكون الرعب مصدرا، والرعب اسم منه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الرعب : الخوف الذى يحصل فى القلب ، وأصل الرعب الملء . يقال سيل راعب إذاملأالأودية والأنهار ، وإنما سمى الفزع رعبا لأنه يملأ القلب خوفا

﴿ المسألة الرابعة ﴾ ظاهر قوله (سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب) يقتضى وقوع الرعب فى جميع الكفار ، فذهب بعض العلماء إلى اجراء هذا العموم على ظاهره، لأنه لا أحد يخالف دين الاسلام إلا وفى قلبه ضرب من الرعب من المسلمين ، إما فى الحرب ، وإما عند المحاجة .

وقوله تعالى ﴿ سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب ﴾ لايقتضى وقوع جميع أنواع الرعب فى قلوب الكفار ، إنما يقتضى وقوع هذه الحقيقة فى قلوبهم من بعض الوجوه ، وذهب جمع من المفسرين إلى أنه مخصوص بأولئك الكفار .

أما قوله ﴿ بما أشركوا بالله ﴾ فاعلم أن «ما» مصدرية ، والمعنى : بسبب إشراكهم بالله .

واعلم أن تقرير هذا بالوجه المعقول هوأن الدعاء إنما يصير فى محل الاجابة عند الاضطرار كما قال (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) ومن اعتقد أن لله شريكا لم يحصل له الاضطرار، لأنه يقول :

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي

إن كان هذا المعبود لا ينصرنى، فذاك الآخر ينصرنى. وإن لم يحصل فى قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصرة. وإذا لم يحصل ذلك وجب أن يحصل الرعب والخوف فى قلبه، فثبت أن الاشراك بالله يوجب الرعب

أما قوله ﴿مالم ينزل به سلطاناً﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ السلطان ههنا هو الحجة والبرهان ، وفى اشتقاقه وجوه : الأول : قال الزجاج : إنه من السليط وهو الذى يضاء به السراج ، وقيل للأمراء سلاطين لأنهم الذين بهم يتوصل الناس إلى تحصيل الحقوق . الثانى : أن السلطان فى اللغة هو الحجة ، وإنما قيل للأمير سلطان، لأن معناه أنه ذو الحجة . الثالث : قال الليث : السلطان القدرة ، لأن أصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك : قوته وقدرته ، ويسمى البرهان سلطاناً لقوته على دفع الباطل . الرابع : قال ابن دريد: سلطان كل شىء حدته ، وهو مأخوذ من اللسان السليط ، والسلاطة بمعنى الحدة .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (مالم ينزل به سلطانا) يوهم أن فيه سلطانا إلا أن الله تعالى ما أنزله وما أظهره ، إلا أن الجواب عنه أنه لو كان لأنزل الله به سلطانا ، فلما لم ينزل به سلطاناً وجب عدمه ، وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون: أن هذا مما لا دليل عليه فلم يجز إثباته ، ومنهم من يبالغ فيقول لا دليل عليه فيجب نفيه ، ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع، فقال لا سبيل إلى اثبات الصانع إلا باحتياج المحدثات اليه ، ويكفى فى دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد ، فما زاد عليه لا سبيل إلى اثباته فلم يجز اثباته .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية دالة على فساد التقليد ، وذلك لأن الآية دالة على أن الشرك لا دليل عليه، فوجب أن يكون القول به باطلا ، وهذا إنما يصح إذا كان القول باثبات مالا دليل على ثبوته يكون باطلا، فيلزم فساد القول بالتقليد .

ثم قال تعالى ﴿ومأواهم النار﴾

واعلم أنه تعالى بين أن أحوال هؤلاء المشركين فى الدنيا هو وقوع الخوف فى قلوبهم ، وبين أحوالهم فى الآخرة ، وهى أن مأواهم ومسكنهم النار .

ثم قال ﴿وبئس مثوى الظالمين﴾ المثوى : المكان الذى يكون مقر الانسان ومأواه، من قولهم ثوى يثوى ثويا ، وجمع المثوى مثاوى .

قوله تعالى ﴿ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم باذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر

الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ «١٥٢»

---

وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين﴾

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها من وجوه : الأول : أنه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة وقد أصابهم ما أصابهم بأحد ، قال ناس من أصحابه : من أين أصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر ! فأنزل الله تعالى هذه الآية . الثانى : قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم رأى فى المنام أنه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم أحد ، وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله (ولقد صدقكم الله وعده) يريد تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم . الثالث : يجوز أن يكون هذا الوعد ما ذكره فى قوله تعالى (بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم) إلا أن هذا كان مشروطاً بشرط الصبر والتقوى . والرابع : يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله (ولينصرن الله من ينصره) إلا أن هذا أيضا مشروط بشرط . والخامس : يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله (سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب) والسادس : قيل : الوعد هو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرماة «لا تبرحوا من هذا المكان ، فانا لا نزال غالبين مادمتم فى هذا المكان» السابع : قال أبو مسلم : لما وعدهم الله فى الآية المتقدمة إلقاء الرعب فى قلوبهم أكد ذلك بأن ذكرهم ما أنجزهم من الوعد بالنصر فى واقعة أحد ، فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط أن يتقوا ويصبروا فحين أتوا بذلك الشرط لا جرم ، وفى الله تعالى بالمشروط وأعطاهم النصرة ، فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط .

إذا عرفت وجه النظم ففى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : الصدق يتعدى إلى مفعولين ، تقول : صدقته الوعد والوعيد .

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا فى قصة أحد أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل أحدا خلف ظهره

واستقبل المدينة وأقام الرماة عند الجبل ، وأمرهم أن يثبتوا هناك ولا يبرحوا . سواء كانت النصرة للمسلمين أو عليهم ، فلما أقبل المشركون جعل الرماة يرشقون نبلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا ، والمسلمون على آثارهم يحسونهم ، قال الليث : الحس : القتل الذريع ، تحسونهم : أى تقتلونهم قتلا كثيرا ، قال أبو عبيد ، والزجاج ، وابن قتيبة : الحس : الاستئصال بالقتل ، يقال : جراد محسوس . إذا قتله البرد . وسنة حسوس : إذا أتت على كل شىء ، ومعنى «تحسونهم» أى تستأصلونهم قتلا . قال أصحاب الاشتقاق «حسه» إذا قتله لأنه أبطل حسه بالقتل ، كما يقال : بطنه إذا أصاب بطنه ، ورأسه ، إذا أصاب رأسه ، وقوله (باذنه) أى بعلمه ، ومعنى الكلام أنه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة، فما دمتم وافين بهذا الشرط أنجز وعده ونصركم على أعدائكم ، فلما تركتم الشرط وعصيتم أمر ربكم لاجرم زالت تلك النصرة .

أما قوله تعالى ﴿حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول ظاهر قوله (حتى إذا فشلتم) بمنزلة الشرط ، ولابد له من الجواب فأين جوابه ؟

واعلم أن للعلماء ههنا طريقين : الأول : أن هذا ليس بشرط ، بل المعنى ، ولقد صدقكم الله وعده حتى إذا فشلتم ، أى قد نصركم إلى أن كان منكم الفشل والتنازع ، لأنه تعالى كان إنما وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة، فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر ، وعلى هذا القول تكون كلمة «حتى» غاية بمعنى «إلى» فيكون معنى قوله (حتى إذا) إلى أن ، أو إلى حين .

﴿الطريق الثانى﴾ أن يساعد على أن قوله (حتى إذا فشلتم) شرط ، وعلى هذا القول اختلفوا فى الجواب على وجوه : الأول : وهو قول البصريين أن جوابه محذوف ، والتقدير: حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منعكم الله نصره ، وإنما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله (ولقد صدقكم الله وعده) عليه، ونظائره فى القرآن كثيرة، قال تعالى (فان استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية) والتقدير: فافعل، ثم أسقط هذا الجواب لدلالة هذا الكلام عليه ، وقال (أمن هو قانت آناء الليل) والتقدير: أممن هو قانت كمن لا يكون كذلك؟

﴿الوجه الثانى﴾ وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء : أن جوابه هو قوله (وعصيتم) والواو زائدة كما قال (فلما أسلما وتله للجبين وناديناه) والمعنى ناديناه، كذا ههنا ، الفشل والتنازع صار موجباً للعصيان ، فكان التقدير حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر عصيتم، فالواو زائدة ، وبعض

من نصر هذا القول زعم أن من مذهب العرب إدخال الواو فى جواب «حتى إذا» بدليل قوله تعالى (حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها) والتقدير حتى إذا جاؤها فتحت لهم أبوابها.

فان قيل: إن فشلتم وتنازعتم معصية، فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد.

قلنا: المراد من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان، ولا شك أن الفشل والتنازع هو الذى أوجب خروجهم عن ذلك المكان، فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه.

واعلم أن البصريين إنما لم يقبلوا هذا الجواب لأن مذهبهم أنه لايجوز جعل الواو زائدة.

﴿الوجه الثالث فى الجواب﴾ أن يقال تقدير الآية: حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون، صرتم فريقين، منكم من يريد الدنيا، ومنكم من يريد الآخرة.

فالجواب: هو قوله: صرتم فريقين، إلا أنه أسقط لأن قوله (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) يفيد فائدته ويؤدى معناه، لأن كلمة «من» للتبعيض فهى تفيد هذا الانقسام، وهذا احتمال خطر ببالى.

﴿الوجه الرابع﴾ قال أبو مسلم: جواب قوله (حتى إذا فشلتم) هو قوله (صرفكم عنهم) والتقدير حتى إذا فشلتم وكذا وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة «ثم» ههنا كالساقطة وهذا الوجه فى غاية البعد. والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر أمورا ثلاثة: أولها: الفشل وهو الضعف، وقيل الفشل هو الجبن، وهذا باطل بدليل قوله تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا) أى فتضعفوا، لأنه لايليق به أن يكون المعنى فتجبنوا. ثانيها: التنازع فى الأمر وفيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ المراد من التنازع انه عليه الصلاة والسلام أمر الرماة بأن لايبرحوا عن مكانهم البتة. وجعل أميرهم عبد الله بن جبير: فلما ظهر المشركون أقبل الرماة عليهم بالرمى الكثير حتى انهزم المشركون، ثم ان الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخيلهن، فقالوا الغنيمة الغنيمة. فقال عبدالله: عهد الرسول الينا أن لانبرح عن هذا المكان فأبوا عليه وذهبوا الى طلب الغنيمة، وبقى عبدالله مع طائفة قليلة دون العشرة الى أن قتلهم المشركون فهذا هو التنازع

﴿البحث الثانى﴾ قوله (فى الأمر) فيه وجهان: الأول: أن الأمر ههنا بمعنى الشأن والقصة، أى تنازعتم فيما كنتم فيه من الشأن. والثانى: أنه الأمر الذى يضاده النهي. والمعنى: وتنازعتم فيما أمركم

الرسول به من ملازمة ذلك المكان . وثالثها : وعصيتم من بعد ماأركم ماتحبون . والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان . بقى فى هذه الآية سؤلات : الأول : لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية؟

والجواب : ان القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا فى الغنيمة فشلوا فى أنفسهم عن الثبات طمعا فى الغنيمة ، ثم تنازعوا بطريق القول فى أنا : هل نذهب لطلب الغنيمة أم لا؟ ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة

﴿السؤال الثانى﴾ لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام ؟

والجواب : هذا اللفظ وان كان عاما الا أنه جاء المخصص بعده ، وهو قوله (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة)

﴿السؤال الثالث﴾ ما الفائدة فى قوله (من بعد ماأراكم ماتحبون)

والجواب عنه : أن المقصود منه التنبيه على عظم المعصية، لأنهم لما شاهدوا أن الله تعالى أكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم أن يمتنعوا عن المعصية . فلما أقدموا عليها لاجرم سلبهم الله ذلك الاكرام وأذاقهم وبال أمرهم

ثم قال تعالى (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) وقد اختلف قول أصحابنا وقول المعتزلة فى تفسير هذه الآية ، وذلك لأن صرفهم عن الكفار معصية ، فكيف أضافه الى نفسه ؟ أما أصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم ، لأن مذهبهم أن الخير والشر بارادة الله وتخليقه ، فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف أن الله تعالى رد المسلمين عن الكفار ، وألقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم ، وهذا قول جمهور المفسرين . قالت المعتزلة : هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل . أما القرآن فهو قوله تعالى (ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا) فأضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان ، فكيف يضيفه بعد هذا الى نفسه؟ وأما المعقول فهو أنه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ، ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز معاتبة القوم عليه، كما لايجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم . ثم عند هذا ذكروا وجوها من التأويل : الأول : قال الجبائى : ان الرماة كانوا فريقين، بعضهم فارقوا المكان أولا لطلب الغنائم ، وبعضهم بقوا هناك . ثم هؤلاء الذين بقوا أحاط بهم العدو ، فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة أصلا ، فلهذا السبب جاز لهم أن يتنحوا عن ذلك الموضع الى موضع يتحرزون فيه عن العدو ، ألا ترى أن النبى

صلى الله عليه وسلم ذهب الى الجبل فى جماعة من أصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك ، فلما كان ذلك الانصراف جائزا أضافه الى نفسه بمعنى أنه كان بامره وإذنه ، ثم قال (ليبتليكم) والمراد أنه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به أمرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ، ولا شك أن الاقدام على الجهاد بعد الانهزام ، وبعد أن شاهدوا فى تلك المعركة قتل أقربائهم وأحبائهم هو من أعظم أنواع الابتلاء

فان قيل : فعلى هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ماكانوا مذنبين ، فلم قال (ولقد عفا عنكم)

قلنا : الآية مشتملة على ذكر من كان معذورا فى الانصراف ومن لم يكن ، وهم الذين بدؤا بالهزيمة فمضوا وعصوا فقوله (ثم صرفكم عنهم) راجع الى المعذورين ، لأن الآية لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذى يليق به ، ونظيره قوله تعالى (ثانى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لاتحزن ان الله معنا فأنزل الله سكينته عليه) والمراد الذى قال له (لاتحزن) وهو أبو بكر ، لأنه كان خائفا قبل هذا القول ، فلما سمع هذا سكن، ثم قال (وأيده بجنود لم تروها) وعنى بذلك الرسول دون أبى بكر ، لأنه كان قد جرى ذكرهما جميعا ، فهذا جملة ماذكره الجبائى فى هذا المقام

﴿ والوجه الثانى ﴾ ماذكره أبو مسلم الاصفهانى، وهو ان المراد من قوله (ثم صرفكم عنهم) أنه تعالى أزال ماكان فى قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وفشلهم ، ثم قال (ليبتليكم) أى ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى الله وترجعوا اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه أمره وملتم فيه إلى الغنيمة ، ثم أعلمهم أنه تعالى قد عفا عنهم

﴿ والوجه الثالث ﴾ قال الكعبى (ثم صرفكم عنهم) بأن لم يأمركم بمعاودتهم من فورهم (ليبتليكم) بكثرة الانعام عليكم والتخفيف عنكم ، فهذا ماقيل فى هذا الموضع والله أعلم .

ثم قال ﴿ ولقد عفا عنكم ﴾ فظاهره يقتضى تقدم ذنب منهم . قال القاضى : إن كان ذلك الذنب من الصغائر صح أن يصف نفسه بأنه عفا عنهم من غير توبة . وإن كان من باب الكبائر . فلابد من إضمار توبتهم لقيام الدلالة على أن صاحب الكبيرة إذا لم يتب لم يكن من أهل العفو والمغفرة .

واعلم أن الذنب لاشك أنه كان كبيرة. لأنهم خالفوا صريح نص الرسول ، وصارت تلك المخالفة سبباً لانهزام المسلمين ، وقتل جمع عظيم من أكابرهم ، ومعلوم أن كل ذلك من باب الكبائر وأيضا : ظاهر قوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) يدل على كونه كبيرة، وقول من قال إنه خاص

إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ «١٥٣»

فى بدر ضعيف، لأن اللفظ عام، ولا تفاوت فى المقصود، فكان التخصيص ممتنعا، ثم إن ظاهر هذه الآية يدل على أنه تعالى عفا عنهم من غير توبة. لأن التوبة غير مذكورة، فصار هذا دليلا على أنه تعالى قد يعفو عن أصحاب الكبائر، وأما دليل المعتزلة فى المنع عن ذلك، فقد تقدم الجواب عنه فى سورة البقرة.

ثم قال ﴿والله ذو فضل على المؤمنين﴾ وهو راجع إلى ماتقدم من ذكر نعمه سبحانه وتعالى بالنصر أولا، ثم بالعفو عن المذنبين ثانياً. وهذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن، لأنا بينا أن هذا الذنب كان من الكبائر، ثم انه تعالى سماهم المؤمنين، فهذا يقتضى أن صاحب الكبيرة مؤمن بخلاف ماتقوله المعتزلة، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم فى أخراكم فأثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على مافاتكم ولا ماأصابكم والله خبير بما تعملون﴾

فيه قولان:

﴿أحدهما﴾ أنه متعلق بماقبله، وعلى هذا التقدير ففيه وجوه: أحدها: كأنه قال وعفا عنكم اذ تصعدون، لأن عفوه عنهم لابد وان يتعلق بأمر اقترفوه، وذلك الأمر هو مابينه بقوله (إذ تصعدون) والمراد به ماصدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والأخذ فى الوادى كالمنهزمين لايلوون على أحد وثانيها: التقدير: ثم صرفكم عنهم إذ تصعدون. وثالثها: التقدير: ليبتليكم اذ تصعدون

﴿والقول الثانى﴾ أنه ابتداء كلام لاتعلق له بما قبله، والتقدير: اذكر اذ تصعدون وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف: قرأ الحسن (اذ تصعدون فى الجبل)، وقرأ أبى (إذ تصعدون فى الوادى) وقرأ أبو حيوة (اذ تصعدون) بفتح التاء وتشديد العين، من تصعد فى السلم

﴿المسألة الثانية﴾ الاصعاد: الذهاب فى الأرض والابعاد فيه. يقال صعد فى الجبل، وأصعد فى

الأرض. ويقال أصعدنا من مكة إلى المدينة ، قال أبو معاذ النحوى : كل شىء له أسفل وأعلى مثل الوادى والنهر والازقة، فانك تقول: صعدفلان يصعد فى الوادى إذا أخذ من أسفله الى أعلاه ، وأما ماارتفع كالسلم فانه يقال صعدت

﴿المسألة الثالثة﴾ ولا تلوون على أحد : أى لاتلتفتون إلى أحد من شدة الهرب ، وأصله أن المعرج على الشىء يلوى اليه عنقه أو عنان دابته ، فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ، ثم استعمل اللى فى ترك التعريج على الشىء وترك الالتفات الى الشىء ، يقال فلان لايلوى على شىء ، أى لايعطف عليه ولايبالى به

ثم قال تعالى ﴿والرسول يدعوكم﴾ كان يقول «الى عباد الله أنا رسول الله من كر فله الجنة» فيحتمل أن يكون المراد أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى نفسه حتى يجتمعوا عنده ، ولايتفرقوا ، ويحتمل أن يكون المراد أنه كان يدعوهم إلى المحاربة مع العدو

ثم قال ﴿فى أخراكم﴾ أى آخركم ، يقال : جئت فى آخر الناس وأخراهم ، كما يقال : فى أولهم وأولاهم ، ويقال : جاء فلان فى أخريات الناس ، أى آخرهم ، والمعنى أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم وهو واقف فى آخرهم ، لأن القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه .

ثم قال ﴿فأثابكم غما بغم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لفظ الثواب لا يستعمل فى الأغلب الا فى الخير ، ويجوز أيضا استعماله فى الشر، لأنه مأخوذ من قولهم: ثاب اليه عقله ، أى رجع اليه ، قال تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) والمرأة تسمى ثيباً لأن الواطئ عائد اليها ، وأصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرا أو شرا ، الا أنه بحسب العرف اختص لفظ الثواب بالخير ، فان حملنا لفظ الثواب ههنا على أصل اللغة استقام الكلام ، وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك واردا على سبيل التهكم ، كما يقال تحيتك الضرب ، وعتابك السيف ، أى جعل الغم مكان ما يرجون من الثواب قال تعالى (فبشرهم بعذاب أليم)

﴿المسألة الثانية﴾ الباء فى قوله (غما بغم) يحتمل أن تكون بمعنى المعاوضة، كما يقال هذا بهذا أى هذا عوض عن ذاك ، ويحتمل أن تكون بمعنى «مع» والتقدير: أثابهم غما مع غم ، أما على التقدير الأول ففيه وجوه : الأول : وهو قول الزجاج أنكم لما أذقتم الرسول غما بسبب أن عصيتم أمره، فالله تعالى أذاقكم هذا الغم، وهو الغم الذى حصل لهم بسبب الانهزام وقتل الأحباب ، والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم . الثانى : قال الحسن : يريد غم يوم أحد للمسلمين بغم يوم

بدر للمشركين ، والمقصود منه أن لا يبقى فى قلبكم التفات إلى الدنيا، فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا بادبارها ، وهو المعنى بقوله (لكيلا تأسوا على مافاتكم) فى واقعة أحد (ولا تفرحوا بما آتاكم) فى واقعة بدر ، طعن القاضى فى هذا الوجه وقال : إن غمهم يوم أحد انما كان من جهة استيلاء الكفار ، وذلك كفر ومعصية ، فكيف يضيفه الله إلى نفسه ؟ ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا يبعد أن يعلم الله تعالى أن فى تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة ، وهو أن لا يفرحوا باقبال الدنيا ولا يحزنوا بادبارها، فلا يبقى فى قلوبهم اشتغال بغير الله . الثالث : يجوز أن يكون الضمير فى قوله (فأثابكم) يعود للرسول ، والمعنى أن الصحابة لما رأوا أن النبى صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه، اغتموا لأجله ، والرسول عليه السلام لما رأى أنهم عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة، وقتل أقاربهم اغتم لأجلهم ، فكان المراد من قوله (فأثابكم غما بغم) هو هذا ، أما على التقدير الثانى وهو أن تكون الباء فى قوله (غما بغم) بمعنى «مع» أى غما مع غم ، أو غما على غم، فهذا جائز لأن حروف الجر يقام بعضها مقام بعض، تقول: مازلت به حتى فعل ، ومازلت معه حتى فعل ، وتقول: نزلت ببنى فلان، وعلى بنى فلان .

واعلم أن الغموم هناك كانت كثيرة : فأحدها : غمهم بما نالهم من العدو فى الأنفس والأموال . وثانيها : غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك ، وثالثها : غمهم بما وصل إلى الرسول من الشجة وكسر الرباعية ، ورابعها : ما أرجف به من قتل الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخامسها : بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها ، وسادسها : غمهم بسبب التوبة التى صارت واجبة عليهم ، وذلك لأنهم إذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم إلا بترك الهزيمة والعود إلى المحاربة بعد الانهزام ، وذلك من أشق الأشياء، لأن الانسان بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف القلب جباناً ، فاذا أمر بالمعاودة، فان فعل خاف القتل ، وإن لم يفعل خاف الكفر أو عقاب الآخرة ، وهذا الغم لا شك أنه أعظم الغموم والأحزان ، وإذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الآية بواحد من هذه الوجوه ونحن نعدها :

﴿الوجه الاول﴾ أن الغم الأول ما أصابهم عند الفشل والتنازع، والغم الثانى ما حصل عند الهزيمة

﴿الوجه الثانى﴾ ان الغم الأول ما حصل بسبب فوت الغنائم ، والغم الثانى ما حصل بسبب أن أبا سفيان وخالد بن الوليد اطلعا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعاً عظيما .

﴿الوجه الثالث﴾ أن الغم الأول ما كان عند توجه أبى سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثانى هو أن المشركين لما رجعوا خاف الباقون من المسلمين من أنهم لو رجعوا لقتلوا

الكل. فصار هذا الغم بحيث أذهلهم عن الغم الأول .

﴿والوجه الرابع﴾ أن الغم الأول ماوصل اليهم بسبب أنفسهم وأموالهم ،والغم الثانى ماوصل اليهم بسبب الارجاف بقتل النبى صلى الله عليه وسلم ، وفى الآية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله تعالى قال : وعندنا أن الله تعالى ماأراد بقوله (غما بغم) اثنين، وإنما أراد مواصلة الغموم وطولها، أى ان الله عاقبكم بغموم كثيرة، مثل قتل اخوانكم وأقاربكم ، ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تأمنوا أن يهلك أكثركم ، ومثل إقدامكم على المعصية، فكأنه تعالى قال: أثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف أمر الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى أن الله أثابهم غما بغم: أنه خلق الغم فيهم ، وأما المعتزلة فهذا لايليق بأصولهم ، فذكروا فى علة هذه الاضافة وجوها : الأول : قال الكعبى: ان المنافقين لما أرجفوا أن محمداً عليه الصلاة والسلام قد قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القائل، صار كأنه تعالى هو الذى فعل ذلك الغم . وهذا كالرجل الذى يبلغه الخبر الذى يغمه ويكون معه من يعلم أن ذلك الخبر كذب ، فاذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم أعلمه فانه يقول له: لقد غممتنى وأطلت حزنى وهو لم يفعل شيئاً من ذلك ، بل سكت وكف عن اعلامه، فكذا ههنا . الثانى : أن الغم وان كان من فعل العبد فسببه فعل الله تعالى، لأن الله طبع العباد طبعا يغتمون بالمصائب التى تنالهم وهم لايحمدون على ذلك ولا يذمون . الثالث : أنه لايبعد أن يخلق الله تعالى الغم فى قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح

ثم قال تعالى ﴿لكيلا تحزنوا﴾ وفيه وجهان : الاول : انها متصلة بقوله (ولقد عفا عنكم) كأنه قال : ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا، لان فى عفوه تعالى مايزيل كل غم وحزن ، والثانى : أن اللام متصلة بقوله (فأثابكم) ثم على هذا القول ذكروا وجوها : الأول : قال الزجاج : المعنى أثابكم غم الهزيمة من غمكم النبى صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته، ليكون غمكم بأن خالفتموه فقط ، لابأن فاتتكم الغنيمة وأصابتكم الهزيمة ، وذلك لان الغم الحاصل بسبب الاقدام على المعصية ينسى الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا . الثانى : قال الحسن : جعلكم مغمومين يوم أحد فى مقابلة ماجعلتموهم مغمومين يوم بدر، لاجل أن يسهل أمر الدنيا فى أعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحو باقبالها ، وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الباء فى قوله (غما بغم) للمجازاة ، أما اذا قلنا انها بمعنى «مع» فالمعنى أنكم قلتم لو بقينا فى هذا المكان وامتثلنا أمر الرسول لوقعنا فى غم فوات الغنيمة ، فاعلموا أنكم

ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِّنكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ «١٥٤»

لما خالفتم أمر الرسول وطلبتم الغنيمة وقعتم فى هذه الغموم العظيمة التى كل واحد منها أعظم من ذلك الغم أضعافا مضاعفة ، والعاقل اذا تعارض عنده الضرران ، وجب أن يخص أعظمهما بالدفع ، فصارت إثابة الغم على الغم مانعا لكم من أن تحزنوا بسبب فوات الغنيمة ، وزاجراً لكم عن ذلك ، ثم كما زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزجر الحاصل فى الدنيا ، زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة فى الغنيمة فقال (والله خبير بما تعملون) أى هو عالم بجميع أعمالكم وقصودكم ودواعيكم ، قادر على مجازاتها ، ان خيرا فخير وان شرا فشر ، وذلك من أعظم الزواجر للعبد عن الاقدام على المعصية والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شىء قل إن الامر كله لله يخفون فى أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شىء ماقتلنا ههنا قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلى الله مافى صدوركم وليمحص مافى قلوبكم والله عليم بذات الصدور﴾

فى كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين ، وهذا النصر لابد وأن يكون مسبوقا بازالة الخوف عن المؤمنين ، بين فى هذه الآية أنه تعالى أزال الخوف عنهم

ليصير ذلك كالدلالة على أنه تعالى ينجز وعده فى نصر المؤمنين . الثانى : أنه تعالى بين أنه نصر المؤمنين أولا ، فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ، ثم ذكر أنه أزال ذلك الخوف عن قلب من كان صادقا فى إيمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه .

واعلم أن الذين كانوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فريقان : أحدهما : الذين كانوا جازمين بأن محمداً عليه الصلاة والسلام نبى حق من عندالله وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ، وكانوا قد سمعوا من النبى صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الأديان ، فكانوا قاطعين بأن هذه الواقعة لا تؤدى إلى الاستئصال. فلا جرم كانوا آمنين ، وبلغ ذلك الامن إلى حيث غشيهم النعاس . فان النوم لا يجىء مع الخوف ، فمجىء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية ، فقال ههنا فى قصة أحد فى هؤلاء (ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا) وقال فى قصة بدر (إذ يغشاكم النعاس أمنة منه) ففى قصة أحد قدم الأمنة على النعاس ، وفى قصة بدر قدم النعاس على الأمنة ، وأما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين فى نبوته عليه الصلاة والسلام، وماحضروا إلا لطلب الغنيمة ، فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ، ثم انه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين ، فقال فى صفة المؤمنين (ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى «الأمنة» مصدر كالامن . ومثله من المصادر: العظمة والغلبة ، وقال الجبائى : يقال: أمن فلان يأمن أمناً وأمنة وأماناً .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (أمنة) بسكون الميم، لأنها المرة من الأمن

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله تعالى (نعاساً) وجهان : أحدهما : أن يكون بدلا من أمنة ، والثانى : أن يكون مفعولا ، وعلى هذا التقدير فى قوله (أمنة) وجوه : أحدها : أن تكون حالا منه مقدمة عليه ، كقولك : رأيت راكباً رجلا . وثانيها : أن يكون مفعولا له بمعنى نعستم أمنة ، وثالثها : أن يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوى أمنة .

ثم قال تعالى ﴿يغشى طائفة منكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا أن هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة فى إيمانهم قال أبو طلحة، غشينا النعاس ونحن فى مصافنا ، فكان السيف يسقط من يد أحدنا فيأخذه . ثم يسقط فيأخذه ، وعن الزبير قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف، فأرسل الله علينا النوم . وإنى لأسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشانى يقول : لو كان لنا من الأمر شىء ماقتلنا

ههنا ، وقال عبد الرحمن بن عوف: ألقى النوم علينا يوم أحد ، وعن ابن مسعود : النعاس فى القتال أمنة ، والنعاس فى الصلاة من الشيطان ، وذلك لأنه فى القتال لايكون إلا من غاية الوثوق بالله ، والفراغ عن الدنيا، ولا يكون فى الصلاة إلا من غاية البعد عن الله .

واعلم أن ذلك النعاس فيه فوائد : أحدها : أنه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد . فكان ذلك معجزة ظاهرة للنبى صلى الله عليه وسلم . ولا شك أن المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا إيماناً مع إيمانهم ، ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم فى محاربة العدو ووثوقهم بأن الله منجز وعده ، وثانيها : أن الأرق والسهر يوجبان الضعف والكلال ، والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة ، وثالثها : أن الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين ألقى الله النوم على عين من بقى منهم لئلا يشاهدوا قتل أعزتهم، فيشتد الخوف والجبن فى قلوبهم ، ورابعها : أن الأعداء كانوا فى غاية الحرص على قتلهم ، فبقاؤهم فى النوم مع السلامة فى مثل تلك المعركة من أدل الدلائل على أن حفظ الله وعصمته معهم ، وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى ، ومن الناس من قال: ذكر النعاس فى هذا الموضع كناية عن غاية الامن، وهذا ضعيف لأن صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام الدليل المعارض ، فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى (تغشى) بالتاء رداً إلى الأمنة ، والباقون بالياء رداً، إلى النعاس، وهو اختيار أبى حاتم وخلف وأبى عبيد .

واعلم أن الأمنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر ، فلا جرم يحسن رد الكناية إلى أيهما شئت ، كقوله تعالى (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم كالمهل يغلى فى البطون) وتغلى ، إذا عرفت جوازهما فنقول : مما يقوى القراءة بالتاء أن الأصل الأمنة ، والنعاس بدل ، ورد الكناية إلى الأصل أحسن ، وأيضاً الأمنة هى المقصود ، وإذا حصلت الأمنة حصل النعاس لأنها سببه ، فان الخائف لا يكاد ينعس ، وأما من قرأ بالياء فحجته أن النعاس هو الغاشى . فان العرب يقولون غشينا النعاس، وقلما يقولون غشينى من النعاس أمنة . وأيضاً فان النعاس مذكور بالغشيان فى قوله (إذ يغشاكم النعاس أمنة منه) وأيضاً : النعاس يلى الفعل، وهو أقرب فى اللفظ إلى ذكر الغشيان من الأمنة فالتذكير أولى .

ثم قال تعالى ﴿وطائفة قد أهمتهم أنفسهم﴾ وفيه مسألتان .

﴿المسألة الأولى﴾ هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن أبى ومعتب بن قشير وأصحابهما ، كان همهم

خلاص أنفسهم ، يقال همنى الشيء أى كان من همى وقصدى ، قال أبو مسلم : من عادة العرب أن يقولوا لمن خاف ، قد أهمته نفسه . فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم ، وقيل المؤمنون كان همهم النبي صلى الله عليه وسلم وإخوانهم من المؤمنين ، والمنافقون كان همهم أنفسهم وتحقيق القول فيه: أن الانسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه، صار غافلا عما سواه ، فلما كان أحب الأشياء إلى الانسان نفسه، فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ماسواها . فهذا هو المراد من قوله (أهمتهم أنفسهم) وذلك لأن أسباب الخوف وهى قصد الأعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبراً عندهم ، لأنهم كانوا مكذبين بالرسول فى قلوبهم، فلا جرم عظم الخوف فى قلوبهم .

﴿المسألة الثانية﴾ «طائفة» رفع بالابتداء وخبره «يظنون» وقيل خبره «أهمتهم أنفسهم» ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بأنواع من الصفات .

﴿الصفة الأولى﴾ من صفاتهم قوله تعالى (يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذا الظن احتمالان : أحدهما : وهو الأظهر: هو أن ذلك الظن أنهم كانوا يقولون فى أنفسهم لو كان محمد محقا فى دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد ، أما على قول أهل السنة والجماعة ، فلأنه سبحانه يفعل مايشاء ويحكم مايريد لا اعتراض لأحد عليه ، فان النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها ، وليس يجب فى العقل أن المولى إذا شرف عبده بخلعة أن يشرفه بخلعة أخرى ، بل له الأمر والنهى كيف شاء بحكم الالهية ، وأما على قول من يعتبر المصالح فى أفعال الله وأحكامه ، فلا يبعد أن يكون لله تعالى فى التخلية بين الكافر والمسلم، بحيث يقهر الكافر المسلم، حكم خفية وألطاف مرعية ، فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ، ووجوه المصالح مستورة عن العقول ، فربما كانت المصلحة فى التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن ، وربما كانت المصلحة فى تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين . قال القفال : لو كان كون المؤمن محقاً يوجب زوال هذه المعانى لوجب أن يضطر الناس إلى معرفة المحق بالجبر ، وذلك ينافى التكليف واستحقاق الثواب والعقاب ، بل الانسان إنما يعرف كونه محقاً بما معه من الدلائل والبينات ، فأما القهر فقد يكون من المبطل للمحق ، ومن المحق للمبطل . وهذه جملة كافية فى بيان أنه لايجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على أن صاحبها على الحق . الثانى : أن ذلك الظن هو أنهم كانوا ينكرون إله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات ، وينكرون النبوة والبعث، فلاجرم ماوثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم فى أن الله يقويهم وينصرهم

﴿المسألة الثانية﴾ «غير الحق» فى حكم المصدر، ومعناه : يظنون بالله غير الظن الحق الذى يجب أن يظن به (وظن الجاهلية) بدل منه ، والفائدة فى هذا الترتيب أن غير الحق: أديان كثيرة، وأقبحها مقالات أهل الجاهلية . فذكر أولا أنهم يظنون بالله غير الظن الحق ، ثم بين أنهم اختاروا من أقسام الأديان التى غير حقة أركها وأكثرها بطلانا، وهوظن أهل الجاهلية ، كما يقال فلان دينه ليس بحق، دينه دين الملاحدة .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (ظن الجاهلية) قولان : أحدهما : أنه كقولك: حاتم الجود ، وعمر العدل ، يريد الظن المختص بالملة الجاهلية . والثانى : المراد ظن أهل الجاهلية .

﴿الصفة الثانية﴾ من الصفات التى ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى (يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله)

واعلم أن قوله ﴿هل لنا من الأمر من شيء﴾ حكاية للشبهة التى تمسك أهل النفاق بها، وهو يحتمل وجوها : الأول : أن عبدالله بن أبى لما شاوره النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه الواقعة أشار عليه بأن لا يخرج من المدينة ، ثم ان الصحابة ألحوا على النبى صلى الله عليه وسلم فى أن يخرج اليهم ، فغضب عبد الله بن أبى من ذلك، فقال عصانى وأطاع الولدان . ثم لما كثر القتل فى بنى الخزرج ورجع عبد الله بن أبى قيل له: قتل بنو الخزرج ، فقال هل لنا من الأمر من شيء ، يعنى أن محمداً لم يقبل قولى حين أمرته بأن يسكن فى المدينة ولا يخرج منها، ونظيره ماحكاه الله عنهم أنهم قالوا (لو أطاعونا ماقتلوا) والمعنى: هل لنا من أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الانكار .

﴿الوجه الثانى فى التأويل﴾ أن من عادة العرب أنه إذا كانت الدولة لعدوه قالوا عليه الأمر ، فقوله (هل لنا من الأمر من شيء) أى هل لنا من الشيء الذى كان يعدنا به محمد، وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الانكار ، وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان كاذباً فى ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لامته ، وهذا استفهام على سبيل الانكار . الثالث : أن يكون التقدير : أنطمع أن تكون لنا الغلبة على هؤلاء ، والغرض منه تصبير المسلمين فى التشديد فى الجهاد والحرب مع الكفار ، ثم ان الله سبحانه أجاب عن هذه الشبهة بقوله (قل إن الأمر كله لله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو (كله) برفع اللام ، والباقون بالنصب ، أما وجه الرفع فهو أن قوله (كله) مبتدأ وقوله (لله) خبره ، ثم صارت هذه الجملة خبراً لان ، وأما النصب فلان لفظة «كل» للتأكيد ، فكانت كلفظة أجمع ، ولو قيل : ان الأمر أجمع ، لم يكن إلا النصب ، فكذا إذا قال «كله»

﴿المسألة الثانية﴾ الوجه فى تقرير هذا الجواب مابينا: انا إذاقلنا بمذهب أهل السنة لم يكن على الله اعتراض فى شىء من أفعاله فى الاماتة والاحياء، والفقر والاغناء والسراء والضراء ، وإن قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح. فوجوه المصالح مخفيـــة لا يعلمها إلا الله تعالى ، فربمـا كانت المصلحة فى إيصال السرور واللذة ، وربمـا كانت فى تسليط الأحزان والآلام . فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره ، وذلك لأن المنافقين قالوا: ان محمدا لو قبل منا رأينا ونصحنا، لمـا وقع فى هذه المحنة ، فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله ، وهذا الجواب : إنمـا ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين . فثبت أن هذه الآية دالة على ماذكرنا . وأيضا فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلى ، وذلك لأن الموجود، إما واجب لذاته أو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب لذاته ، فثبت أن كل ماسوى الله تعالى مستند إلى إيجاده وتكوينه ، وهذه القاعدة لا اختصاص لهـا بمحدث دون محدث ، أو ممكن دون ممكن ، فتدخل فيه أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم ، وذلك هو المراد بقوله (قل إن الأمر كله لله) وهذا كلام فى غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف

ثم انه تعالى قال ﴿يخفون فى أنفسهم مالا يبدون لك﴾

واعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: هل لنا من الأمر من شىء ، وهذا الكلام محتمل ، فلعل قائله كان من المؤمنين المحقين، وكان غرضه منه إظهار الشفقة، وانه متى يكون الفرج؟ ومن أين تحصل النصرة ؟ ولعله كان من المنافقين، وإنمـا قاله طعنا فى نبوة محمد صلى الله عليـه وسلم وفى الاسلام فبين تعالى فى هذه الآية أن غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثانى ، والفائدة فى هذا التنبيه أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم متحرزا عن مكرهم وكيدهم

﴿النوع الثالث﴾ من الأشياء التى حكى الله عن المنافقين، قولهم: لو كان لنا من الأمر شىء ماقتلنا ههنا، وفيه إشكال ، وهو أن لقائل أن يقول : ما الفرق بين هذا الكلام وبين ماتقدم من قوله (هل لنا من الأمر من شىء) ويمكن أن يجاب عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى لمـا حكى عنهم قولهم (هل لنا من الأمر من شىء) فأجاب عنه بقوله (الامر كله لله) واحتج المنافقون على الطعن فى هذا الجواب بقولهم : لو كان لنا من الأمر شىء لمـا خرجنا من المدينـة وما قتلنا ههنا. فهذا يدل على أنه ليس الأمر كما قلتم من أن الأمر كله لله، وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين أهل السنة وأهل الاعتزال

فان السنى يقول : الأمر كله فى الطاعة والمعصية والايمان والكفر بيد الله ، فيقول المعتزلى : ليس الأمر كذلك، فان الانسان مختار مستقل بالفعل، ان شاء آمن ، وإن شاء كفر، فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها، بل يكون الغرض منه الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الأولى

﴿والوجه الثانى﴾ أن يكون المراد من قوله (هل لنا من الأمر من شىء) هو أنه هل لنا من النصرة التى وعدنابها محمد شىء ، ويكون المراد من قوله (لو كان لنا من الأمر شىء ما قتلنا ههنا) هو ما كان يقوله عبد الله بن أبى من أن محمدا لو أطاعنى وما خرج من المدينة ماقتلنا ههنا

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه

﴿الوجه الأول من الجواب﴾ قوله (قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم) والمعنى أن الحذر لا يدفع القدر ، والتدبير لا يقاوم التقدير ، فالذين قدر الله عليهم القتل لابد وأن يقتلوا على جميع التقديرات ، لأن الله تعالى لما أخبر أنه يقتل ، فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا ، وقد بينا أيضا أنه ممكن فلا بد من انتهائه الى إيجاد الله تعالى ، فلو لم يوجد لانقلبت قدرته عجزا . وكل ذلك محال ، ومما يدل على تحقيق الوجوب كما قررنا قوله (الذين كتب عليهم القتل) وهذه الكلمة تفيد الوجوب ، فان هذه الكلمة فى قوله (كتب عليكم الصيام . كتب عليكم القصاص) تفيد وجوب الفعل ، وهاهنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل ، فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام فى غاية الظهور لمن أيده الله بالتوفيق . ثم نقول للمفسرين: فيه قولان : الأول : لو جلستم فى بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل الى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله أنه يوجد . والثانى : كأنه قيل للمنافقين لو جلستم فى بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم، ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم

﴿الوجه الثانى فى الجواب عن تلك الشبهة﴾ قوله (وليبتلى الله مافى صدوركم) وذلك لأن القوم زعموا أن الخروج إلى تلك المقاتلة كان مفسدة ، ولو كان الأمر اليهم لما خرجوا اليها ، فقال تعالى: بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة: أن يتميز الموافق من المنافق ، وفى المثل المشهور : لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ، ومعنى الابتلاء فى حق الله تعالى قد مر تفسيره مرارا كثيرة

فان قيل: لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره فى قوله (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم)

قلنا : لما طال الكلام أعاد ذكره ، وقيل الابتلاء الأول هزيمة المؤمنين ، والثانى سائر الأحوال

﴿والوجه الثالث فى الجواب﴾ قوله (وليمحص مافى قلوبكم) وفيه وجهان : أحدهما : أن هذه

إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ «١٥٥»

الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات، والثانى: أنها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصى والسيآت، وذكر فى الابتلاء الصدور، وفى التمحيص القلوب، وفيه بحث ثم قال (والله عليم بذات الصدور)

واعلم أن ذات الصدور هى الأشياء الموجودة فى الصدور، وهى الأسرار والضمائر، وهى ذات الصدور، لأنها حالة فيها مصاحبة لها، وصاحب الشىء ذوه وصاحبته ذاته، وإنما ذكر ذلك ليدل به على أن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفى عليه مافى الصدور، أو غير ذلك، لأنه عالم بجميع المعلومات وإنما ابتلاهم اما لمحض الالهية، أو للاستصلاح

وقوله تعالى ﴿إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حليم﴾

واعلم أن المراد: أن القوم الذين تولوا يوم أحد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله عنهم، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفت الأخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى، فذكر محمد بن اسحاق أن ثلث الناس كانوا مجروحين، وثلثهم انهزموا، وثلثهم ثبتوا، واختلفوا فى المنهزمين، فقيل: ان بعضهم ورد المدينة وأخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم قتل، وهو سعد بن عثمان. ثم ورد بعده رجال دخلوا على نسائهم، وجعل النساء يقلن: عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرون! وكن يحثين التراب فى وجوههم ويقلن: هاك المغزل اغزل به، ومنهم قال: ان المسلمين لم يعدوا الجبل. قال القفال والذى تدل عليه الأخبار فى الجملة أن نفرا منهم تولوا وأبعدوا، فمنهم من دخل المدينة، ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب. وأما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك. ومن المنهزمين عمر، الا أنه لم يكن فى أوائل المنهزمين ولم يبعد، بل ثبت على الجبل الى أن صعد النبى صلى الله عليه وسلم، ومنهم أيضا عثمان انهزم مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة، انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة أيام، فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم « لقد ذهبتم فيها عريضة» وقالت فاطمة لعلى: ما فعل عثمان؟ فنقصه، فقال النبى صلى الله عليه وسلم «ياعلى أعيانى أزواج الأخوات

أن يتحابوا» وأما الذين ثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم فكانوا أربعة عشر رجلا ، سبعة من المهاجرين، وسبعة من الانصار ، فمن المهاجرين أبوبكر، وعلى وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص وطلحة بن عبيد الله وأبو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ، ومن الانصار الحباب بن المنذر وأبو دجانة وعاصم بن ثابت والحرث بن الصمة وسهل بن حنيف وأسيد بن حضير وسعد ابن معاذ ، وذكر أن ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين: على وطلحة والزبير، وخمسة من الانصار: أبو دجانة والحرث بن الصمة وخباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل ابن حنيف ، ثم لم يقتل منهم أحد. وروى ابن عيينة أنه أصيب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه ويقول : وجهى لوجهك الفداء ، ونفسى لنفسك الفداء ، وعليك السلام غير مودع .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان) هذا خطاب للمؤمنين خاصة يعنى الذين انهزموا يوم أحد (إنما استزلهم الشيطان) أى حملهم على الزلة. وأزل واستزل بمعنى واحد ، قال تعالى (فأزلهما الشيطان عنها) وقال ابن قتيبة: استزلهم طلب زلتهم، كما يقال استعجلته أى طلبت عجلته، واستعملته طلبت عمله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الكعبى : الآية تدل على أن المعاصى لا تنسب إلى الله ، فانه تعالى نسبها فى هذه الآية إلى الشيطان وهو كقوله تعالى عن موسى (هذا من عمل الشيطان) وكقول يوسف (من بعد أن نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى) وكقول صاحب موسى (وما أنسانيه إلا الشيطان)

﴿المسألة الرابعة﴾ أنه تعالى لم يبين أن الشيطان فى أى شيء استزلهم ، وذلك لأن مع العفو لا حاجة إلى تعيين المعصية ، لكن العلماء جوزوا أن يكون المراد بذلك تحولهم عن ذلك الموضع ، بأن يكون رغبتهم فى الغنيمة ، وأن يكون فشلهم فى الجهاد وعدولهم عن الاخلاص ، وأى ذلك كان، فقد صح أن الله تعالى عفا عنهم . وروى أن عثمان عوتب فى هزيمته يوم أحد ، فقال إن ذلك وإن كان خطأ لكن الله عفا عنه، وقرأ هذه الآية .

أما قوله تعالى ﴿ببعض ما كسبوا﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أن الباء للالصاق كقولك: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين ، والمعنى أنه كان قد صدرت عنهم جنايات ، فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم ، وعلى هذا التقدير ففيه وجوه ، الأول : قال الزجاج : انهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم فى الدنيا ، وإنما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم، فكرهوا لقاء الله إلا على حال يرضونها ، وإلا بعد الاخلاص فى التوبة ، فهذا

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَاضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْكَانُوا غُزًّى لَوْكَانُوا عِنْدَنَا مَامَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ

---

خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه . الثانى : انهم لما أذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان أزلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية وأوقعهم فى الهزيمة ، لأن الذنب يجر الى الذنب ، كما أن الطاعة تجر الى الطاعة . ويكون لطفا فيها . الثالث : لما أذنبوا بسبب الفشل ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا فى ذلك الذنب

﴿ والوجه الثانى ﴾ أن يكون المعنى : استزلهم الشيطان فى بعض ما كسبوا ، لا فى كل ما كسبوا ، والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم ، بل هذه زلة وقعت لهم فى بعض أعمالهم

ثم قال تعالى ﴿ ولقد عفا الله عنهم ﴾

واعلم أن هذه الآية دلت على أن تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر ، فان العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) ثم قالت المعتزلة : ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة ، وان كان من الكبائر لم يجز الا مع التوبة . فههنا لا بد من تقدم التوبة منهم ، وان كان ذلك غير مذكور فى الآية ، قال القاضى : والأقرب أن ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لا يكاد فى الكبائر يقال انها زلة ، إنما يقال ذلك فى الصغائر . الثانى : أن القوم ظنوا أن الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى ثباتهم فى ذلك المكان حاجة . فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ، ومثل هذا لا يبعد أن يكون من باب الصغائر لأن للاجتهاد فى مثله مدخلا ، وأما على قول أصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر جائز ، فلا حاجة الى هذه التكلفات

ثم قال تعالى ﴿ ان الله غفور حليم ﴾ أى غفور لمن تاب وأناب ، حليم لا يعجل بالعقوبة . وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ذلك الذنب كان من الكبائر ، لأنه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة أن يعفو عنه ، ولو كان العفو عنه واجبا لما حسن التمدح به ، لأن من يظلم إنسانا فانه لا يحسن أن يتمدح بأنه عفا عنه وغفر له ، فلما ذكر هذا التمدح علمنا أن ذلك الذنب كان من الكبائر . ولما عفا عنه علمنا أن العفو عن الكبائر واقع والله أعلم

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم إذ ضربوا فى

حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «١٥٦» وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ «١٥٧» وَلَئِن مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ «١٥٨»

الأرض أو كانوا غزاً لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم أو قتلتم لالى الله تحشرون﴾

اعلم أن المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين فى الجهاد مع الكفار بقولهم: لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا، ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل فى الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم، ذكر فى هذه الآية ما يدل على النهى عن أن يقول أحد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال: ياأيها الذين آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد: لو لم تخرجوا لما متم وماقتلتم فان الله هو المحيي والمميت، فمن قدر له البقاء لم يقتل فى الجهاد، ومن قدر له الموت لم يبق وان لم يجاهد، وهو المراد من قوله (والله يحيي ويميت) وأيضا الذى قتل فى الجهاد، لو أنه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة. فاذا كان لا بد من الموت فلأن يقتل فى الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم، كان ذلك خيرا له من أن يموت من غير فائدة، وهو المراد من قوله (ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون) فهذا هو المقصود من الكلام، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ اختلفوا فى المراد بقوله (كالذين كفروا) فقال بعضهم: هو على إطلاقه، فيدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا أو لم يكن، وقال آخرون: انه مخصوص بالمنافقين لأن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مختصة بشرح أحوالهم، وقال آخرون: هذا مختص بعبد الله بن أبى بن سلول، ومعتب بن قشير، وسائر أصحابه، وعلى هذين القولين فالآية تدل على أن الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان، كما تقول الكرامية: إذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمناً، ولو كان مؤمناً لما سماه الله كافراً.

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف: قوله (وقالوا لاخوانهم) أى لأجل إخوانهم كقوله (وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ماسبقونا اليه) وأقول: تقرير هذا الوجه أنهم

لما قالوا لو كانوا عندنا ماماتوا وماقتلوا ، فهذا يدل على أن أولئك الاخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا القول ، فوجب أن يكون المراد من قوله (وقالوا لاخوانهم) هو أنهم قالوا ذلك لأجل إخوانهم، ولا يكون المراد هو أنهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (اخوانهم) يحتمل أن يكون المراد منه الاخوة فى النسب وان كانوا مسلمين ، كقوله تعالى (والى عاد أخاهم هودا . والى ثمود أخاهم صالحا) فان الاخوة فى هذه الآيات أخوة النسب لا اخوة الدين ، فلعل أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين، فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ، ويحتمل أن يكون المراد من هذه الأخوة المشاكلة فى الدين ، واتفق الى أن صار بعض المنافقين مقتولا فى بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ المنافقون كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر بعيد ، وهو المراد بقوله (اذا ضربوا فى الأرض) والخارج إلى الغزو ، وهو المراد بقوله (أو كانوا غزاً) إذا نالهم موت أو قتل فذلك إنما نالهم بسبب السفر والغزو، وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد ، وذلك لأن فى الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل، فاذا قيل للمرء :ان تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش ، وان تقحمت أحدهما وصلت الى الموت أو القتل ، فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب فى ملازمة البيت ، وكان ذلك من مكايد المنافقين فى تنفير المؤمنين عن الجهاد

فان قيل : فلماذا ذكر بعد الضرب فى الأرض الغزو وهو داخل فيه؟

قلنا : لأن الضرب فى الأرض يراد به الابعاد فى السفر، لا ما يقرب منه ، وفى الغزو لافرق بين بعيده وقريبه ، اذ الخارج من المدينة إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب فى الأرض مع قرب المسافة وان كان غازيا ، فهذا فائدة إفراد الغزو عن الضرب فى الأرض

﴿المسألة الخامسة﴾ فى الآية إشكال وهو أن قوله (وقالوا لاخوانهم) يدل على الماضى ، وقوله (إذا ضربوا) يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما ؟ بل لو قال : وقالوا لاخوانهم إذ ضربوا فى الأرض ، أى حين ضربوا لم يكن فيه إشكال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن قوله (قالوا) تقديره: يقولون فكأنه قيل : لاتكونوا كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا وكذا، وإنما عبر عن المستقبل بلفظ الماضى لفائدتين : أحدهما : أن الشىء الذى يكون لازم الحصول فى المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى (أتى أمر الله) وقال (إنك ميت) فهنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه مبالغة أما لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضى ، دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم فى تقرير الشبهة قد بلغ

الغاية ، وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع

﴿الفائدة الثانية﴾ أنه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضى دل ذلك على أنه ليس المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام ، بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم فى تقرير هذه الشبهة ، فهذا هو الجواب المعتمد عندى والله أعلم .

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ أن الكلام خرج على سبيل حكاية الحال الماضية ، والمعنى أن اخوانهم اذا ضربوا فى الارض، فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ماماتوا وماقتلوا، فمن أخبر عنهم بعد ذلك لابد أن يقول : قالوا ، فهذا هو المراد بقولنا: خرج هذا الكلام على سبيل حكاية الحال الماضية

﴿الوجه الثالث﴾ قال قطرب : كلمة «اذ» واذا ، يجوز اقامة كل واحدة منهما مقام الأخرى، وأقول : هذا الذى قاله قطرب كلام حسن ، وذلك لانا اذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول ، فلأن يجوز اثباتها بالقرآن العظيم كان ذلك أولى ، أقصى مافى الباب أن يقال «اذ» حقيقة فى المستقبل ، ولكن لم لايجوز استعماله فى الماضى على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة «اذ» من المشابهة الشديدة ؟ وكثيرا أرى النحويين يتحيرون فى تقرير الالفاظ الواردة فى القرآن ، فاذا استشهدوا فى تقريره ببيت مجهول فرحوا به ، وأنا شديد التعجب منهم ، فانهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان أولى

﴿المسألة السادسة﴾ (غزاً) جمع غاز ، كالقول والركع والسجد ، جمع قائل وراكع وساجد ، ومثله من الناقص «عفا» ويجوز أيضا: غزاة، مثل قضاة ورماة فى جمع القاضى والرامى، ومعنى الغزو فى كلام العرب قصد العدو، والمغزى المقصد .

﴿المسألة السابعة﴾ قال الواحدى : فى الآية محذوف يدل عليه الكلام ، والتقدير: إذا ضربوا فى الأرض فماتوا أو كانوا غزاة فقتلوا، لو كانوا عندنا ماماتوا وماقتلوا ، فقوله (ماماتوا وماقتلوا) يدل على موتهم وقتلهم .

ثم قال تعالى ﴿ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم﴾ وفيه وجهان : الأول : أن التقدير أنهم قالوا ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة فى قلوبهم ، مثل مايقال : ربيته ليؤذينى ونصرته ليقهرنى ومثله قوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا) إذا عرفت هذا فنقول : ذكروا فى بيان أن ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة فى قلوبهم وجوها : الأول: أن أقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة فى قلوبهم ، لان أحدهم يعتقد أنه لو بالغ فى منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقى ، فذلك الشخص انما مات أو قتل بسبب أن هذا الانسان قصر فى

منعه ، فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذى تسبب إلى موت ذلك الشخص العزيز عليه أو قتله ، ومتى اعتقد فى نفسه ذلك فلا شك أنه تزداد حسرته و تلهفه ، أما المسلم المعتقد فى أن الحياة و الموت لا يكون إلا بتقدير الله و قضائه ، لم يحصل ألبتة فى قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة ، فثبت ان تلك الشبهة التى ذكرها المنافقون لا تفيدهم إلا زيادة الحسرة

﴿الوجه الثانى﴾ ان المنافقين إذا ألقوا هذه الشبهة إلى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه ، فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ، ووصلوا بسببه إلى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء والفوز بالأمانى ، بقى ذلك المتخلف عند ذلك فى الخيبة والحسرة .

﴿الوجه الثالث﴾ ان هذه الحسرة إنما تحصل يوم القيامة فى قلوب المنافقين إذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات ، وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزى واللعن والعقاب

﴿الوجه الرابع﴾ ان المنافقين إذا أوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لها ، فرحوا بذلك ، من حيث أنه راج كيدهم ومكرهم على أولئك الضعفة ، فالله تعالى يقول إنه سيصير ذلك حسرة فى قلوبهم إذا علموا أنهم كانوا على الباطل فى تقرير هذه الشبهة

﴿الوجه الخامس﴾ ان جدهم واجتهادهم فى تكثير الشبهات وإلقاء الضلالات يعمى قلوبهم فيقعون عند ذلك فى الحيرة والخيبة وضيق الصدر ، وهو المراد بالحسرة ، كقوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا)

﴿الوجه السادس﴾ انهم متى ألقوا هذه الشبهة على أقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة فى قلوبهم

﴿والقول الثانى فى تفسير الآية﴾ أن اللام فى قوله (ليجعل الله) متعلقة بما دل عليه النهى ، والتقدير : لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة فى قلوبهم ، لأن مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغيظهم .

ثم قال تعالى ﴿والله يحي ويميت﴾ وفيه وجهان : الأول : أن المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة ، وتقريره أن المحيي والمميت هو الله ، ولا تأثير لشيء آخر فى الحياة والموت . وان علم الله لا يتغير ، وان حكمه لا ينقلب ، وان قضاءه لا يتبدل ، فكيف ينفع الجلوس فى البيت من الموت ؟

فان قيل : إن كان القول بأن قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدا فى الحذر عن القتل والموت ، فكذا القول بأن قضاء الله لا يتبدل وجب أن يمنع من كون العمل مفيدا فى

الاحتراز عن عقاب الآخرة . وهذا يمنع من لزوم التكليف ، والمقصود من هـذه الآيات تقرير الأمر بالجهاد والتكليف ، وإذا كان الجواب يفضى بالآخرة إلى سقوط التكليف كان هذا الـكلام يفضى ثبوته الى نفيه فيكون باطلا

الجواب : ان حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية مصلحة ، بل عندنا أنه يفعل مايشاء ويحكم ما يريد

﴿والوجه الثانى﴾ فى تأويل الآية: أنه ليس الغرض من هذا الـكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود أنه تعالى لمـا نهى المؤمنين عن أن يقولوا مثل قول المنافقين . قال (والله يحيي ويميت) يريد: يحيي قلوب أوليائه وأهل طاعته بالنور والفرقان ، ويميت قلوب أعدائه من المنافقين

ثم قال تعالى ﴿والله بمـا تعملون بصير﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المقصود منـه الترغيب والترهيب فيما تقـدم ذكره من طريقـة المؤمنين وطريقـة المنافقين

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والـكسائى (يعملون) كناية عن الغائبين، والتقدير (ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم والله يحيي ويميت والله بمـا يعملون بصير) والباقون بالتاء على الخطاب ليكون وفقا لمـا قبله فى قوله (لا تـكونوا كالذين كفروا) ولمـا بعده فى قوله (ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم)

ثم قال تعالى ﴿ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير ممـا تجمعون﴾

واعلم أن هذا هو الجواب الثانى عن شبهة المنافقين ، وتقريره أن هذا الموت لابد واقع ولا محيص للانسان من أن يقتل أو يموت ، فاذا وقع هذا الموت أو القتل فى سبيل الله وفى طلب رضوانه ، فهو خير من أن يجعل ذلك فى طلب الدنيا ولذاتها التى لا ينتفع الانسان بها بعد الموت ألبتة ، وهذا جواب فى غاية الحسن والقوة . وذلك لأن الانسان إذا توجه الى الجهاد أعرض قلبه عن الدنيا وأقبل على الآخرة ، فاذا مات فكأنه تخلص عن العدو ووصل الى المحبوب. وإذا جلس فى بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا، فاذا مات فـكأنه حجب عن المعشوق وألقى فى دار الغربة ، ولا شك فى كمال سعادة الأول ، وكمال شقاوة الثانى .

وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحمزة والـكسائى (متم) بكسر الميم، والباقون بضم الميم ، والأولون أخذوه من : مات يمـات مت، مثل هاب يهاب هبت، وخاف يخاف خفت . وروى المبرد هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة ، وأما قراءة الجمهور فهو مأخوذ من، مات يموت مت: مثل قال يقول قلت

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله: اللام فى قوله (ولئن قتلتم) لام القسم، بتقدير والله لئن قتلتم فى سبيل الله، واللام فى قوله (لمغفرة من الله ورحمة) جواب القسم، ودال على أن ماهو داخل عليه جزاء، والاصوب عندى أن يقال: هذه اللام للتأكيد، فيكون المعنى ان وجب أن تموتوا وتقتلوا فى سفركم وغزوكم، فكذلك يجب أن تفوزوا بالمغفرة أيضا، فلماذا تحترزون عنه كأنه قيل: ان الموت والقتل غير لازم الحصول، ثم بتقدير أن يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة، فكيف يليق بالعاقل أن يحترز عنه؟

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حفص عن عاصم (يجمعون) بالياء على سبيل الغيبة، والباقون بالتاء على وجه الخطاب. أما وجه الغيبة فالمعنى أن مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من الحطام الفانى، وأما وجه الخطاب فالمعنى أنه تعالى كأنه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الأموال التى تجمعونها فى الدنيا

﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قلنا: ان رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه: أحدها: ان من يطلب المال فهو فى تعب من ذلك الطلب فى الحال، ولعله لاينتفع به غدا لأنه يموت قبل الغد وأما طلب الرحمة والمغفرة فانه لابد وأن ينتفع به لأن الله لايخلف وعده، وقد قال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وثانيها: هب أنه بقى إلى الغد لكن لعل ذلك المال لايبقى إلى الغد، فكم من انسان أصبح أميرا وأمسى أسيرا، وخيرات الآخرة لاتزول لقوله (والباقيات الصالحات خير عند ربك) ولقوله (ماعندكم ينفد وماعند الله باق) وثالثها: بتقدير أن يبقى إلى الغد ويبقى المال إلى الغد، لكن لعله يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل مرض وألم وغيرهما، ومنافع الآخرة ليست كذلك. ورابعها: بتقدير أنه فى الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال، ولكن لذات الدنيا مشوبة بالآلام ومنافعها مخلوطة بالمضار، وذلك مما لايخفى، وأمامنافع الآخرة فليست كذلك. وخامسها: هب أن تلك المنافع تحصل فى الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لاتدوم ولا تستمر، بل تنقطع وتفنى، وكلما كانت اللذة أقوى وأكمل، كان التأسف والتحسر عند فواتها أشد وأعظم، ومنافع الآخرة مصونة عن الانقطاع والزوال. وسادسها: أن منافع الدنيا حسية ومنافع الآخرة عقلية، والحسية خسيسة، والعقلية شريفة، أترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه يساوى ابتهاج الملائكة المقربين عند اشراقها بالأنوار الالهية، فهذه المعاقد الستة تنبهك على مالا نهاية لها من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه وتعالى (لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون)

فان قيل: كيف تكون المغفرة موصوفة بأنها خير مما تجمعون، ولا خير فيما تجمعون أصلا

قلنا : ان الذى تجمعونه فى الدنيا قد يكون من باب الحلال الذى يعد خيرا ، وأيضا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم أن تلك الأموال خيرات ، فقيل: المغفرة خير من هذه الأشياء التى تظنونها خيرات .

ثم قال ﴿ولئن متم أو قتلتم لالى الله تحشرون﴾

واعلم أنه سبحانه وتعالى رغب المجاهدين فى الآية الأولى بالحشر الى مغفرة الله، وفى هذه الآية زاد فى إعلاء الدرجات فرغبهم ههنا بالحشر الى الله ، يروى أن عيسى بن مريم صلوات الله عليه وسلامه مر بأقوام نحفت أبدانهم واصفرت وجوههم ، ورأى عليهم آثار العبادة ، فقال ماذا تطلبون ؟ فقالوا نخشى عذاب الله، فقال هو أكرم من أن لايخلصكم من عذابه، ثم مر بأقوام آخرين فرأى عليهم تلك الآثار فسألهم، فقالوا نطلب الجنة والرحمة ، فقال هو أكرم من أن يمنعكم رحمته ثم مر بقوم ثالث ورأى آثار العبودية عليهم أكثر، فسألهم فقالوا نعبده لأنه إلهنا ، ونحن عبيده لالرغبة ولا لرهبة ، فقال: أنتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون ، فانظر فى ترتيب هذه الآيات فانه قال فى الآية الأولى (لمغفرة من الله) وهو إشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ، ثم قال (ورحمة) وهو إشارة الى من يعبده لطلب ثوابه ، ثم قال فى خاتمة الآية (لالى الله تحشرون) وهو إشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية والعبودية ، وهذا أعلى المقامات وأبعد النهايات فى العبودية فى علو الدرجة ، ألا ترى أنه لما شرف الملائكة قال (ومن عنده لايستكبرون عن عبادته) وقال للمقربين من أهل الثواب (عند مليك مقتدر) فبين أن هؤلاء الذين بذلوا أنفسهم وأبدانهم فى طاعته ومجاهدة عدوه يكون حشرهم إليه ، واستئناسهم بكرمه، وتمتعهم بشروق نور ربوبيته ، وهذا مقام فيه إطناب ، والمستبصر يرشده القدر الذى أوردناه .

ولنرجع إلى التفسير : كأنه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم أياما قليلة فى الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ، ثم تتركونها لامحالة، فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم ، أما لو أعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها، وبذلتم النفس والمال للمولى يكون حشركم إلى الله ، ووقوفكم على عتبة رحمة الله، وتلذذكم بذكر الله ، فشتان مابين هاتين الدرجتين والمنزلتين .

واعلم أن فى قوله (لالى الله تحشرون) دقائق :أحدها : أنه لم يقل: تحشرون إلى الله بل قال: لالى الله تحشرون، وهذا يفيد الحصر، معناه إلى الله يحشر العالمون لا إلى غيره ، وهذا يدل على أنه لاحاكم فى ذلك اليوم ولاضار ولانافع إلا هو ، قال تعالى (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وقال تعالى (والأمر يومئذ لله) وثانيها : أنه ذكر من أسماء الله هذا الاسم ، وهذا الاسم أعظم الأسماء وهو دال

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ «١٥٩»

على كمال الرحمة وكمال القهر، فهو لدلالته على كمال الرحمة أعظم أنواع الوعد، ولدلالته على كمال القهر أشد أنواع الوعيد. وثالثها: إدخال لام التأكيد فى اسم الله حيث قال (لالى الله) وهذا ينبهك على أن الالهية تقتضى هذا الحشر والنشر، كما قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ورابعها: أن قوله (تحشرون) فعل مالم يسم فاعله، مع أن فاعل ذلك الحشر هو الله، وإنما لم يقع التصريح به لأنه تعالى هو العظيم الكبير الذى، شهدت العقول بأنه هو الله الذى يبدىء ويعيد، ومنه الانشاء والاعادة، فترك التصريح فى مثل هذا الموضع أدل على العظمة، ونظيره قوله تعالى (وقيل ياأرض ابلعى ماءك) وخامسها: أنه أضاف حشرهم إلى غيرهم، وذلك ينبه العقل على أن جميع الخلق مضطرون فى قبضة القدرة ونفاذ المشيئة، فهم سواء كانوا أحياء أو أمواتا لايخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الالهية. وسادسها: أن قوله (تحشرون) خطاب مع الكل، فهو يدل على أن جميع العالمين يحشرون ويوقفون فى عرصة القيامة وبساط العدل، فيجتمع المظلوم مع الظالم، والمقتول مع القاتل، والحق سبحانه وتعالى يحكم بين عبيده بالعدل المبرأ عن الجور، كما قال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فمن تأمل فى قوله تعالى (لالى الله تحشرون) وساعده التوفيق علم أن هذه الفوائد التى ذكرناها كالقطرة من بحار الأسرار المودعة فى هذه الآية، وتمسك القاضى بهذه الآية على أن المقتول ليس بميت، قال: لأن قوله (ولئن متم أو قتلتم) يقتضى عطف المقتول على الميت، وعطف الشىء على نفسه ممتنع

قوله تعالى ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾

واعلم أن القوم لما انهزموا عن النبى صلى الله عليه وسلم يوم أحد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالتغليظ والتشديد. وإنما خاطبهم بالكلام اللين، ثم إنه سبحانه وتعالى لما أرشدهم فى الآيات المتقدمة إلى ماينفعهم فى معاشهم ومعادهم، وكان من جملة ذلك أن عفا عنهم، زاد

فى الفضل والاحسان بأن مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على عفوه عنهم ، وتركه التغليظ عليهم فقال (فبما رحمة من الله لنت لهم) ومن أنصف علم أن هذا ترتيب حسن فى الكلام .
وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن لينه صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) و قال (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ، وقال (وإنك لعلى خلق عظيم) وقال (لقدجاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم) وقال عليه الصلاة والسلام «لاحلم أحب إلى الله تعالى من حلم إمام ورفقه ولاجهل أبغض الى الله من جهل إمام وخرقه» فلما كان عليه الصلاة والسلام إمام العالمين ، وجب أن يكون أكثرهم حلما وأحسنهم خلقاً . وروى أن امرأة عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم ، وكان النبى وعلى يغسلان السلاح ، فقالت : مافعل ابن عفان ؟ أما والله لاتجدونه امام القوم ، فقال لها على : ألا إن عثمان فضح الزمان اليوم ، فقال عليه الصلاة والسلام «مه» وروى أنه قال حينئذ : أعيانى أزواج الأخوات أن يتحابوا ، ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه مازاد على أن قال «لقد ذهبتم فيها عريضة» وروى عن بعض الصحابة أنه قال : لقدأحسن الله إلينا كل الاحسان ، كنا مشركين ، فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة، وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا ، فما كنا ندخل فى الاسلام . ولكنه دعانا إلى كلمة واحدة ، فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الايمان، قبلنا ماوراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق إلى أن تم الدين وكملت الشريعة . وروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «إنما أنا لكم مثل الوالد فاذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولايستدبرها» واعلم أن سر الأمر فى حسن الخلق أمران : اعتبار حال القائل ، واعتبارحال الفاعل ، أما اعتبار حال القائل فلأن جواهرالنفوس مختلفة بالماهية ، كما قال عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة» وقال «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» وكما أنها فى جانب النقصان تنتهى إلى غاية البلادة والمهانة والنذالة ، واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات ، فكذلك فى جانب الكمال قد تنتهى إلى غاية القوة والجلالة ، أما فى القوة النظرية فيكون كما وصفه الله تعالى بقوله (نور على نور) وقوله (وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) وأما فى القوة العملية ، فكما وصفه الله بقوله (وإنك لعلى خلق عظيم) كأنها من جنس أرواح الملائكة، فلاتنقاد للشهوة ولاتميل لدواعى الغضب، ولاتتأثر من حب المال والجاه ، فان من تأثر عن شيء كان المتأثر أضعف من المؤثر ، فالنفس إذا مالت إلى هذه المحسوسات

كانت روحانياتها أضعف من الجسمانيات . وإذا لم تمل اليها ولم تلتفت إليها كانت روحانياتها مستعلية على الجسمانيات ، وهذه الخواص نظرية، وكانت نفسه المقدسة فى غاية الجلالة والكمال فى هذه الخصال . وأما اعتبار حال الفاعل فقوله عليه الصلاة والسلام «من عرف سر الله فى القدر هانت عليه المصائب» فانه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الالهية ، فيعلم أن الحذر لا يدفع القدر ، فلا جرم إذا فاته مطلوب لم يغضب ، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به ، لأنه مطلع على الروحانيات التى هى أشرف من هذه الجسمانيات . فلا ينازع أحداً من هذا العالم فى طلب شىء من لذاتها وطيباتها . ولا يغضب على أحد بسبب فوت شىء من مطالبها ، ومتى كان الانسان كذلك كان حسن الخلق ، طيب العشرة مع الخلق ، ولما كان صلوات الله وسلامه عليه أكمل البشر فى هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق، لاجرم كان أكمل الخلق فى حسن الخلق .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا فى مسألة القضاء والقدر بقوله (فبما رحمة من الله لنت لهم) وجه الاستدلال أنه تعالى بين أن حسن خلقه مع الخلق إنما كان بسبب رحمة الله تعالى ، فنقول : رحمة الله عند المعتزلة عامة فى حق المكلفين ، فكل ما فعله مع محمد عليه الصلاة والسلام من الهداية والدعوة والبيان والارشاد، فقد فعل مثل ذلك مع إبليس وفرعون وهامان وأبى جهل وأبى لهب ، فاذا كان على هذا القول كل ما فعله الله تعالى مع المكلفين فى هذا الباب مشتركا فيه بين أصفى الأصفياء ، وبين أشقى الأشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفاداً من رحمة الله . فكان على هذا القول تعليل حسن خلق الرسول عليه الصلاة والسلام برحمة الله باطلا . ولما كان هذا باطلا علمنا أن جميع أفعال العباد بقضاء الله وبقدره ، والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الألطاف وهذا فى غاية البعد ، لأن كل ما كان ممكناً من الألطاف ، فقد فعله فى حق المكلفين ، والذى يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الألطاف . فذاك فى الحقيقة إنما اكتسبه من نفسه لا من الله ، لأنه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ، ووجب إيصاله اليه ، ومتى لم يفعل امتنع ايصاله ، فكان ذلك للعبد من نفسه لا من الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذهب الأكثرون الى أن (ما) فى قوله (فبما رحمة من الله) صلة زائدة ومثله فى القرآن كثير ، كقوله (عما قليل) و(جند ما هنالك . فبما نقضهم . مما خطاياهم) قالوا: والعرب قد تزيد فى الكلام للتأكيد ما يستغنى عنه ، قال تعالى (فلما أن جاء البشير) أراد فلما جاء ، فأكد بأن ، وقال المحققون: دخول اللفظ المهمل الضائع فى كلام أحكم الحاكمين غير جائز ، وههنا يجوز أن تكون (ما) استفهاما للتعجب تقديره : فبأى رحمة من الله لنت لهم ، وذلك لأن جنايتهم لما كانت عظيمة

ثم انه ماأظهر البتة، تغليظا فى القول ، ولاخشونة فى الكلام ، علموا أن هذا لايتأتى الابتأييد ربانى وتسديد إلهى، فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد ، فقيل : فبأى رحمة من الله لنت لهم ، وهذا هو الأصوب عندى

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن هذه الآية دلت على أن رحمة الله هى المؤثرة فى صيرورة محمد عليه الصلاة والسلام رحيما بالأمة ، فاذا تأملت حقيقة هذه الآية عرفت دلالتها على أنه لارحمة الا لله سبحانه ، والذى يقرر ذلك وجوه : أحدها : أنه لولا أن الله ألقى فى قلب عبده داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيئاً من ذلك ، واذا ألقى فى قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لامحالة ، وعلى هذا التقدير فلا رحمة إلا لله : وثانيها : ان كل رحيم سوى الله تعالى فانه يستفيد برحمته عوضا ، اماهربا من العقاب، أوطلبا للثواب، أو طلبا الذكر الجميل ، فاذا فرضنا صورة خالية عن هذه الأمور كان السبب هو الرقة الجنسية ، فان من رأى حيوانا فى الألم رق قلبه ، وتألم بسبب مشاهدته إياه فى الالم، فيخلصه عن ذلك الالم دفعا لتلك الرقة عن قلبه ، فلو لم يوجد شىء من هذه الاعراض لم يرحم البتة ، أما الحق سبحانه وتعالى فهو الذى يرحم لا لغرض من الأغراض، فلا رحمة إلا لله ، وثالثها : ان كل من رحم غيره فانه إنما يرحمه بأن يعطيه مالا، أو يبعد عنه سببا من أسباب المكروه والبلاء ، إلا أن المرحوم لاينتفع بذلك المال إلا مع سلامة الاعضاء ، وهى ليست إلا من الله تعالى ، فلا رحمة فى الحقيقة إلا لله ، وأما فى الظاهر فكل من أعانه الله على الرحمة سمى رحيما ، قال عليه السلام « الراحمون يرحمهم الرحمن » وقال فى صفة محمد عليه السلام (بالمؤمنين رؤف رحيم) ثم قال تعالى (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)

واعلم أن كمال رحمة الله فى حق محمد صلى الله عليه وسلم أنه عرفه مفاسد الفظاظة والغلظة وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الواحدى رحمه الله تعالى : الفظ ، الغليظ الجانب السيء الخلق، يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا فأنت فظ ، وأصله فظظ ، كقوله حذر من حذرت ، وفرق من فرقت ، الا أن ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب ، وأصله صبب . وأما «الفض » بالضاد فهو تفريق الشىء ، وانفض القوم تفرقوا ، قال تعالى (واذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا اليها ) ومنه : فضضت الكتاب ، ومنه يقال : لايفضض الله فاك ،

فان قيل : ماالفرق بين الفظ وبين غليظ القلب ؟

قلنا : الفظ الذى يكون سيء الخلق ، وغليظ القلب هو الذى لا يتأثر قلبه عن شىء ، فقد

لا يكون الانسان سيء الخلق ولا يؤذى أحدا ولكنه لايرق لهم ولا يرحمهم، فظهر الفرق من هذا الوجه.

﴿المسألة الثانية﴾ ان المقصود من البعثة أن يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق، وهذا المقصود لايتم إلا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه، وهذا المقصود لايتم إلا اذا كان رحيما كريما، يتجاوزعن ذنبهم، ويعفو عن إساءتهم، ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة، فلهذه الأسباب وجب أن يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق، وكما يكون كذلك وجب أن يكون غير غليظ القلب، بل يكون كثير الميل الى إعانة الضعفاء، كثير القيام باعانة الفقراء، كثير التجاوز عن سيآتهم، كثير الصفح عن زلاتهم، فلهذا المعنى قال(ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة. وحمل القفال رحمه الله هذه الآية على واقعة أحد قال: (فبما رحمة من الله لنت لهم) يوم أحد حين عادوا اليك بعد الانهزام (ولو كنت فظاً غليظ القلب)وشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك، هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام، فكان ذلك مما لا يطمع العدو فيك وفيهم.

﴿المسألة الثالثة﴾ اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى إهمال حق من حقوق الله، فأما اذا أدى الى ذلك لم يجز، قال تعالى (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم) وقال للمؤمنين فى إقامة حد الزنا (ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله)

وههنا دقيقة أخرى: وهى أنه تعالى منعه من الغلظة فى هذه الآية، وأمره بالغلظة فى قوله (واغلظ عليهم) فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين، وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين، فهو كقوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين)وقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم)وتحقيق القول فيه ان طرفى الافراط والتفريط مذمومان، والفضيلة فى الوسط، فورود الامر بالتغليظ تارة، وأخرى بالنهى عنه، إنما كان لأجل أن يتباعد عن الافراط والتفريط، فيبقى على الوسط الذى هو الصراط المستقيم، فلهذا السر مدح الله الوسط فقال(وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)

ثم قال تعالى﴿فاعف عنهم واستغفرلهم وشاورهم فى الأمر﴾واعلم أنه تعالى أمره فى هذه الآية بثلاثة أشياء: أولها: بالعفو عنهم وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ان كمال حال العبد ليس إلا فى أن يتخلق بأخلاق الله تعالى، قال عليه السلام «تخلقوا بأخلاق الله» ثم إنه تعالى لما عفا عنهم فى الآية المتقدمة أمر الرسول أيضا أن يعفو عنهم ليحصل للرسول عليه السلام فضيلة التخلق بأخلاق الله

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف (فاعف عنهم) فيما يتعلق بحقك (واستغفر لهم) فيما يتعلق بحق الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الأمر للوجوب ، والفاء فى قوله تعالى (فاعف عنهم) يدل على التعقيب ، فهذا يدل على أنه تعالى أوجب عليه أن يعفو عنهم فى الحال ، وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفا هو عنهم ، ثم أوجب على رسوله أن يعفو فى الحال عنهم .

واعلم أن قوله (فاعف عنهم) إيجاب للعفو على الرسول عليه السلام ، ولما آل الأمر إلى الأمة لم يوجبه عليهم ، بل ندبهم اليه فقال تعالى (والعافين عن الناس) ليعلم أن حسنات الأبرار سيآت المقربين . وثانيها : قوله تعالى (واستغفر لهم) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذه الآية دلالة قوية على أنه تعالى يعفو عن أصحاب الكبائر ، وذلك لأن الانهزام فى وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) إلى قوله (فقد باء بغضب من الله) فثبت أن انهزام أهل أحد كان من الكبائر ، ثم انه تعالى نص فى الآية المتقدمة على أنه عفا عنهم وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم فى هذه الآية بالعفو عنهم ، ثم أمره بالاستغفار لهم ، وذلك من أدل الدلائل على ماذكرنا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (واستغفر لهم) أمر له بالاستغفار لأصحاب الكبائر ، وإذا أمره بطلب المغفرة لايجوز أن لايجيبه اليه ، لأن ذلك لايليق بالكريم ، فدلت هذه الآية على أنه تعالى يشفع محمداً صلى الله عليه وسلم فى الدنيا فى حق أصحاب الكبائر ، فبأن يشفعه فى حقهم فى القيامة كان أولى .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه سبحانه وتعالى عفا عنهم أولا بقوله (ولقد عفا الله عنهم) ثم أمر محمداً صلى الله عليه وسلم فى هذه الآية بالاستغفار لهم ولأجلهم ، كأنه قيل له : يامحمد استغفر لهم فانى قد غفرت لهم قبل أن تستغفر لهم ، واعف عنهم فانى قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم . وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الأمة ، وثالثها : قوله تعالى (وشاورهم فى الأمر) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : شاورهم مشاورة وشواراً ومشورة ، والقوم شورى ، وهى مصدر سمى القوم بها كقوله (وإذ هم نجوى) قيل : المشاورة مأخوذة من قولهم : شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته ، وقيل مأخوذة من قولهم : شرت الدابة شورا إذا عرضتها ، والمكان الذى يعرض فيه الدواب يسمى مشواراً ، كأنه بالعرض يعلم خيره وشره ، فكذلك بالمشاورة يعلم خير الأمور وشرها .

﴿المسألة الثانيـة﴾ الفائدة فى أنه تعالى أمر الرسول بمشاورتهم وجوه : الأول : أن مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم إياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجتهم ، وذلك يقتضى شدة محبتهم له وخلوصهم فى طاعته ، ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة . الثانى : أنه عليه السـلام وإن كان أكمل الناس عقلا إلا أن علـوم الخلق متناهية ، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح مالا يخطر بباله ، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فانه عليه السـلام قال «أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم» ولهذا السبب قال عليه السلام «ما تشاور قوم قط الاهدوا لأرشد أمرهم» الثالث : قال الحسن وسفيان بن عيينة إنمـا أمر بذلك ليقتدى به غيره فى المشاورة ويصير سنة فى أمته . الرابع : أنه عليه السـلام شاورهم فى واقعـة أحد فأشاروا عليه بالخروج ، وكان ميله إلى أن يخرج ، فلما خرج وقع ما وقع ، فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على أنه بقى فى قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر . فأمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على أنه لم يبق فى قلبـه أثر من تلك الواقعة . الخامس : وشاورهم فى الأمر ، لا لتستفيد منهم رأياً وعلما ، لـكن لـكى تعلم مقادير عقولهم وأفهامهم ومقادير حبهم لك وإخلاصهم فى طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فبين لهم على قدر منازلهم . السادس : وشاورهم فى الأمر لا لأنك محتاج اليهم ، ولـكن لأجل أنك إذا شاورتهم فى الأمر اجتهد كل واحد منهم فى استخراج الوجه الأصلح فى تلك الواقعة ، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها ، وتطابق الأرواح الطاهرة على الشىء الواحد ممـا يعين على حصوله ، وهذا هو السر عند الاجتماع فى الصلوات . وهو السر فى أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد . السابع : لمـا أمر الله محمدا عليه السلام بمشاورتهم دل ذلك على أن لهم عند الله قدراً وقيمة ، فهذا يفيد أن لهم قدرا عند الله وقدرا عند الرسول وقدرا عند الخلق . الثامن : الملك العظيم لا يشاور فى المهمات العظيمة إلا خواصه والمقربين عنده ، فهؤلاء لمـا أذنبوا عفا الله عنهم ، فربمـا خطر ببالهم أن الله تعالى وان عفا عنا بفضله إلا أنه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة ، فبين الله تعالى أن تلك الدرجة ما انتقصت بعد التوبة ، بل أنا أزيد فيها ، وذلك أن قبل هذه الواقعة ما أمرت رسولى بمشاورتكم . وبعـد هذه الواقعـة أمرته بمشاورتـكم ، لتعلموا أنكم الآن أعظم حالا ممـا كنتم قبل ذلك ، والسبب فيه انـكم قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على أعمالكم وطاعتـكم ، والآن تعولون على فضلى وعفوى ، فيجب أن تصير درجتكم ومنزلتكم الآن أعظم مما كان قبل ذلك ، لتعلموا أن عفوى أعظم من عملكم وكرمى أكثر من طاعتكم . والوجوه الثلاثة الأول مذكورة، والبقية ممـا خطر ببالى عند هذا الموضع والله أعلم بمراده وأسرار كتابه

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على ان كل مانزل فيه وحى من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الأمة ، لأنه إذا جاء النص بطل الرأى والقياس ، فأما مالانص فيه فهل تجوز المشاورة فيه فى جميع الأشياء أم لا ؟ قال الكلبى وكثير من العلماء : هذا الأمر مخصوص بالمشاورة فى الحروب وحجته ان الألف واللام فى لفظ «الأمر» ليسا للاستغراق ، لما بين أن الذى نزل فيه الوحى لا تجوز المشاورة فيه ، فوجب حمل الألف واللام ههنا على المعهود السابق ، والمعهود السابق فى هذه الآية إنما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو ، فكان قوله (وشاورهم فى الأمر) مختصا بذلك ، ثم قال القائلون بهذا القول: قد أشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبى صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل منه ، فأشار عليه السعدان: سعد بن معاذ وسعد بن عبادة ، يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا ، فقبل منهما وخرق الصحيفة ، ومنهم من قال : اللفظ عام خص عنه مانزل فيه وحى فتبقى حجته فى الباقى ، والتحقيق فى القول أنه تعالى أمر أولى الأبصار بالاعتبار فقال (فاعتبروا ياأولى الأبصار) وكان عليه السلام سيد أولى الأبصار ، ومدح المستنبطين فقال (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وكان أكثر الناس عقلا وذكاء ، وهذا يدل على أنه كان مأمورا بالاجتهاد إذا لم ينزل عليه الوحى ، والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأمورا بالمشاورة . وقد شاورهم يوم بدر فى الاسارى وكان من أمور الدين ، والدليل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس أن النص كان لعامة الملائكة فى سجود آدم ، ثم ان ابليس خص نفسه بالقياس وهو قوله (خلقتنى من نار وخلقته من طين) فصار معلونا ، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استحق اللعن بهذا السبب

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر الأمر للوجوب فقوله (وشاورهم) يقتضى الوجوب ، وحمل الشافعى رحمه الله ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه الصلاة والسلام «البكر تستأمر فى نفسها» ولو أكرهها الأب على النكاح جاز ، لكن الأولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا ههنا

﴿المسألة الخامسة﴾ روى الواحدى فى الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال: الذى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بمشاورته فى هذه الآية أبو بكر وعمر رضى الله عنهما . وعندى فيه اشكال ، لأن الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم فى هذه الآية هم الذين أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون ، فهب أن عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية ، إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله أعلم .

ثم قال ﴿فاذا عزمت فتوكل على الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنه إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه

إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ «١٦٠»

بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله وتسديده وعصمته ، والمقصود أن لايكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله فى جميع الأمور .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الانسان نفسه ، كما يقوله بعض الجهال ، وإلالكان الأمر بالمشاورة منافياً للأمر بالتوكل ، بل التوكل هو أن يراعى الانسان الأسباب الظاهرة . ولكن لايعول بقلبه عليها ، بل يعول على عصمة الحق .

﴿المسألة الثالثة﴾ حكى عن جابر بن زيد أنه قرأ (فاذا عزمت) بضم التاء ، كأن الله تعالى قال للرسول إذا عزمت أنا فتوكل ، وهذا ضعيف من وجهين : الأول : وصف الله بالعزم غير جائز ، ويمكن أن يقال : هذا العزم بمعنى الايجاب والالزام ، والمعنى وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت لك على شيء وأرشدتك إليه . فتوكل على ، ولا تشاور بعد ذلك أحدا . والثانى : أن القراءة التى لم يقرأ بها أحد من الصحابة لايجوز إلحاقها بالقرآن والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ان الله يحب المتوكلين﴾ والغرض منه ترغيب المكلفين فى الرجوع الى الله تعالى والاعراض عن كل ماسوى الله .

قوله تعالى ﴿ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾

قال ابن عباس : ان ينصركم الله كما نصركم يوم بدر . فلا يغلبكم أحد . وان يخذلكم كما خذلكم يوم أحد لم ينصركم أحد. وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل المقصود من الآية الترغيب فى الطاعة ، والتحذير عن المعصية ، وذلك لأنه تعالى بين فيما تقدم أن من اتقى معاصى الله تعالى نصره الله ، وهو قوله (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) ثم بين فى هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له . فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ، ان من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فانه يفوز بسعادة لاشقاوة معها وبعز لاذل معه . ويصير غالبا لايغلبه أحد ، وأما من أتى بالمعصية فان الله يخذله ، ومن خذله الله فقد وقع فى شقاوة لاسعادة معها ، وذل لاعز معه

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «١٦١»

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الايمان لايحصل الا باعانة الله ، والكفر لايحصل الا بخذلانه ، والوجه فيه ظاهر لأنها دالة على أن الأمر كله لله

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عبيد بن عمير (وان يخذلكم) من أخذله اذا جعله مخذولا

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (من بعده) فيه وجهان : الأول : يعنى من بعد خذلانه ، والثانى : أنه مثل قولك: ليس لك من يحسن اليك من بعد فلان

ثم قال ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ يعنى لما ثبت أن الأمر كله بيد الله ، وأنه لاراد لقضائه ولا دافع لحكمه ، وجب أن لايتوكل المؤمن الا عليه ، وقوله (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) يفيد الحصر ، أى على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره

قوله تعالى ﴿وماكان لنبى أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بالغ فى الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد . ومن جملتها المنع من الغلول ، فذكر هذه الآية فى هذا المعنى وفيها مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الغلول هو الخيانة، وأصله أخذ الشىء فى الخفية ، يقال أغل الجازر والسالخ إذا أبقى فى الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة ، والغل الحقد الكامن فى الصدر ، والغلالة الثوب الذى يلبس تحت الثياب ، والغلل الماء الذى يجرى فى أصول الشجرة لأنه مستتر بالأشجار وتغلل الشىء إذا تخلل وخفى ، وقال عليه الصلاة والسلام «من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه» وقال «هدايا الولاة غلول» وقال «ليس على المستعير غير المغل ضمان» وقال «لا إغلال ولا إسلال» وأيضا يقال : أغله اذا وجده غالا ، كقولك: أبخلته وأفحمته . أى وجدته كذلك

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (يغل) بفتح الياء وضم الغين، أى ما كان للنبى أن يخون، وقرأ الباقون من السبعة «يغل» بضم الياء وفتح الغين، أى ما كان للنبى أن يخان

واختلفوا فى أسباب النزول، فبعضها يوافق القراءة الأولى، وبعضها يوافق القراءة الثانية

﴿أما النوع الأول﴾ ففيه روايات : الأولى : أنه عليه الصلاة والسلام غنم فى بعض الغزوات وجمع الغنائم، وتأخرت القسمة لبعض الموانع ، فجاء قوم وقالوا: ألا تقسم غنائمنا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لو كان لكم مثل أحد ذهبا ماحبست عنكم منه درهما أتحسبون أنى أغلكم مغنمكم» فأنزل الله هذه الآية . الثانى : أن هذه الآية نزلت فى أداء الوحى ،كان عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم ، فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية . الثالث : روى عكرمة وسعيد بن جبير : أن الآية نزلت فى قطيفة حمراء فقدت يوم بدر ، فقال بعض الجهال لعل النبى صلى الله عليه وسلم أخذها فنزلت هذه الآية . الرابع : روى عن ابن عباس رضى الله عنهما من طريق آخر أن أشراف الناس طمعوا أن يخصهم النبى عليه الصلاة والسلام من الغنائم بشىء زائد فنزلت هذه الآية . الخامس : روى أنه عليه الصلاة والسلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية . السادس : قال الكلبى ومقاتل : نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبى صلى الله عليه وسلم : من أخذ شيئا فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر، فقال عليه الصلاة والسلام «ظننتم أنا نغل فلا نقسم لكم» فنزلت هذه الآية

واعلم أن على الرواية الأولى المراد من الآية النهى عن أن يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه ، وعلى الروايات الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول ، بأن يعطى للبعض دون البعض

وأما مايوافق القراءة الثانية : فروى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن فى يده يوم حنين، غل رجل بمخيط فنزلت هذه الآية . واعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم عظم أمر الغلول وجعله من الكبائر ، عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من فارق روحه جسده وهو برىء من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول والدين» وعن عبدالله بن عمرو: أن رجلا كان على ثقل النبى صلى الله عليه وسلم ، يقال له : كركرة فمات ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : هو فى النار ، فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء وعباءة قد غلهما ، وقال عليه الصلاة والسلام : «أدوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيامة » وروى رويفع بن ثابت الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فىء المسلمين حتى اذا أعجفها ردها ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوبا حتى اذا أخلقه رده » وروى أنه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل وقال ياسلمان

كان فى ثوبى خرق فأخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به . فهل على جناح ؟ فقال سلمان : كل شىء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه فى المتاع ، وروى أن رجلا جاء النبي صلى الله عليه وسلم بشراك أو شراكين من المغنم ، فقال أصبت هذا يوم خيبر ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم « شراك أو شراكان من نار » ورمى رجل بسهم فى خيبر ، فقال القوم لما مات: هنيئا له الشهادة فقال عليه الصلاة والسلام « كلا والذى نفس محمد بيده ان الشملة التى أخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتهب عليه نارا » واعلم أنه يستثنى عن هذا النهى حالتان .

﴿الحالة الأولى﴾ أخذ الطعام وأخذ علف الدابة بقدر الحاجة ، قال عبدالله بن أبى أوفى: أصبنا طعاما يوم حنين ، فكان الرجل يأتى فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف ، وعن سلمان أنه أصاب يوم المدائن أرغفة وجبنا وسكينا ، فجعل يقطع من الجبن ويقول : كلوا على اسم الله .

﴿ الحالة الثانية ﴾ اذا احتاج اليه ، روى عن البراء بن مالك أنه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فأخذ سيفه وقتله به .

﴿المسألة الثالثة ﴾ أما القراءة بفتح الياء وضم الغين ، بمعنى: ما كان لنبى أن يخون، فله تأويلان الاول : أن يكون المراد أن النبوة والخيانة لايجتمعان ، وذلك لأن الخيانة سبب للعار فى الدنيا والنار فى الآخرة ، فالنفس الراغبة فيها تكون فى نهاية الدناءة ، والنبوة أعلى المناصب الانسانية فلا تليق إلا بالنفس التى تكون فى غاية الجلالة والشرف ، والجمع بين الصفتين فى النفس الواحدة ممتنع ، فثبت أن النبوة والخيانة لاتجتمعان ، فنظير هذه الآية قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) يعنى: الالهية واتخاذ الولد لايجتمعان ، وقيل: اللام منقولة، والتقدير : وما كان النبى ليغل، كقوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) أى ما كان الله ليتخذ ولدا ،

﴿الوجه الثانى﴾ فى تأويل هذه الآية على هذه القراءة أن يقال : ان القوم قد التمسوا منه أن يخصهم بحصة زائدة من الغنائم ، ولا شك أنه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبالغة فى النهى له عن ذلك ، ونظيره قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقوله (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين) فقوله (وما كان لنبى أن يغل ) أى ما كان يحل له ذلك ، واذا لم يحل له لم يفعله ، ونظيره قوله (ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا) أى ما يحل لنا

وإذا عرفت تأويل الآية على هذه القراءة فنقول: حجة هذه القراءة وجوه : أحدها : أن أكثر الروايات فى سبب نزول هذه الآية أنهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الغلول ، فبين الله بهذه الآية أن هذه الخصلة لاتليق به . وثانيها : أن ماهو من هذا القبيل فى التنزيل أسند الفعل فيه

إلى الفاعل كقوله (ما كان لنا أن نشرك بالله) و (ما كان ليأخذ أخاه . وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله . وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم . وما كان الله ليطلعكم على الغيب) وقل أن يقال ما كان زيد ليضرب ، وإذا كان كذلك وجب إلحاق هذه الآية بالاعم الأغلب ، ويؤكده ما حكى أبو عبيدة عن يونس أنه كان يختار هذه القراءة ، وقال ليس فى الكلام ما كان لك أن تضرب ، بضم التاء . وثالثها : أن هذه القراءة اختيار ابن عباس : فقيل له ان ابن مسعود يقرأ (يغل) فقال ابن عباس : كان النبي يقصدون قتله ، فكيف لا ينسبونه إلى الخيانة ؟ وأما القراءة الثانية وهى (يغل) بضم الياء وفتح الغين فى تأويلها وجهان : الأول : أن يكون المعنى : ما كان للنبى أن يخان.

واعلم أن الخيانة مع كل أحد محرمة، وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه فوائد : أحدها : أن المجنى عليه كلما كان أشرف وأعظم درجة كانت الخيانة فى حقه أفحش ، والرسول أفضل البشر فكانت الخيانة فى حقه أفحش . وثانيها : أن الوحى كان يأتيه حالا فحالا ، فمن خانه فربما نزل الوحى فيه فيحصل له مع عذاب الآخرة فضيحة الدنيا . وثالثها : ان المسلمين كانوا فى غاية الفقر فى ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك أفحش

﴿الوجه الثانى﴾ فى التأويل: أن يكون من الاغلال : أن يخون ، أى ينسب الى الخيانة ، قال المبرد تقول العرب : أكفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته الى الكفر ،قال العتبى : لو كان هذا هو المراد لقيل : يغلل ، كما قيل : يفسق ويفجر ويكفر ، والأولى : أن يقال : إنه من أغللته، أى وجدته غالا ، كما يقال أبخلته وأفحمته ، أى وجدته كذلك . قال صاحب الكشاف : وهذه القراءة بهذا التأويل يقرب معناها من معنى القراءة الأولى، لأن هذا المعنى لهذه القراءة هو أنه لا يصح أن يوجد النبي غالا، لأنه لا يوجد غالا إلا إذا كان غالا

﴿المسألة الرابعة﴾ قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة ، إلا أنه فى عرف الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة فى الغنيمة ، وقد جاء هذا أيضا فى غير الغنيمة ، قال صلى الله عليه وسلم «ألا أنبئكم بأكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والأرض فان اقتطع أحدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الأرضين السبع» وعلى هذا التأويل يكون المعنى كونه صلوات الله وسلامه عليه مبرأ عن جميع الخيانات ، وكيف لا نقول ذلك والكفار كانو يبذلون له الأموال العظيمة لترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان أمينا لله فى الوحى النازل اليه من فوق سبع سموات أن يخون الناس !

ثم قال تعالى(ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة)وفيه وجهان : الاول : وهو قول أكثر

المفسرين إجراء هذه الآية على ظاهرها ، قالوا وهى نظير قوله فى مانـع الزكاة (يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا) ويدل عليه قوله «لا ألفين أحدكم يجىء يوم القيامة على رقبته بعير له رغاء أو بقرة لهـا خوار أو شاة لهـا ثغاء فينادى يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغتك» وعن ابن عباس أنه قال : يمثل له ذلك الشىء فى قعر جهنم ، ثم يقال له : انزل اليه فخذه فينزل اليه ، فاذا انتهى اليه حمله على ظهره فلا يقبل منه . قال المحققون: والفائدة فيه أنه إذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته

﴿الوجه الثانى﴾ أن يقال : ليس المقصود منه ظاهره ، بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ، ونظيره قوله تعالى (إنها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله) فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر : بل المقصود إثبات أن الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين : الأول : قال أبو مسلم : المراد أن الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه ، لأنه لا يخفى عليه خافية . الثانى : قال أبو القاسم الكعبى : المراد أنه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشىء ، واعلم أن هذا التأويل يحتمل إلا أن الأصل المعتبر فى علم القرآن أنه يجب إجراء اللفظ على الحقيقة ، إلا إذا قام دليل يمنع منه ، وههنا لا مانع من هذا الظاهر ، فوجب اثباته

ثم قال تعالى ﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت﴾ وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ هلا قيل ثم يوفى ما كسب ليتصل بما قبله ؟

والجواب : الفائدة فى ذكر هذا العموم أن صاحب الغلول إذا علم أن ههنا مجازيا يجازى كل أحد على عمله سواء كان خيرا أو شرا ، علم أنه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب

﴿السؤال الثانى﴾ المعتزلة يتمسكون بهذا فى إثبات كون العبد فاعلا ، وفى اثبات وعيد الفساق

أما الأول : فلأنه تعالى أثبت الجزاء على كسبه ، فلو كان كسبه خلقا لله لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه

وأما الثانى : فلأنه تعالى قال فى القاتل المتعمد (فجزاؤه جهنم) وأثبت فى هذه الآية أن كل عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق

والجواب : أما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم ، وأما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص

أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ «١٦٢»

---

فى صورة التوبة ، فكذلك يجب أن يكون مخصوصا فى صورة العفو للدلائل الدالة على العفو

ثم قال تعالى ﴿وهم لايظلمون﴾ قال القاضى : هذا يدل على أن الظلم ممكن فى أفعال الله وذلك بأن ينقص من الثواب أو يزيد فى العقاب ، قال ولا يتأتى ذلك إلا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة : ان أى شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لأنه المالك

الجواب : نفى الظلم عنه لايدل على صحته عليه ، كما أن قوله (لاتأخذه سنة ولا نوم) لايدل على صحتهما عليه

قوله تعالى ﴿أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير﴾

اعلم أنه تعالى لما قال ﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت﴾ أتبعه بتفصيل هذه الجملة ، وبين ان جزاء المطيعين ماهو ، وجزاء المسيئين ماهو ، فقال (أفمن اتبع رضوان الله) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ للمفسرين فيه وجوه : الأول (أفمن اتبع رضوان الله) فى ترك الغلول (كمن باء بسخط من الله) فى فعل الغلول ، وهو قول الكلبى والضحاك . الثانى (أفمن اتبع رضوان الله بالايمان به والعمل بطاعته ، كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته . الثالث (أفمن اتبع رضوان الله )وهم المهاجرون ، (كمن باء بسخط من الله)وهم المنافقون ، الرابع : قال الزجاج : لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه الى أن يحملوا على المشركين ، ففعله بعضهم وتركه آخرون . فقال (أفمن اتبع رضوان الله) وهم الذين امتثلوا أمره (كمن باء بسخط من الله) وهم الذين لم يقبلوا قوله ، وقال القاضى : كل واحد من هذه الوجوه صحيح ، ولكن لايجوز قصر اللفظ عليه لأن اللفظ عام ، فوجب أن يتناول الكل . لأن كل من أقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله (أفمن اتبع رضوان الله) وكل من أخلد الى متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله (كمن باء بسخط من الله)أقصى مافى الباب أن الآية نازلة فى واقعة معينة ، لكنك تعلم أن عموم اللفظ لايبطل لأجل خصوص السبب .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله ( أفمن اتبع ) الهمزة فيه للانكار ، والفاء للعطف على محذوف تقديره : أمن اتقى فاتبع رضوان الله .

هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ «١٦٣»

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (باء بسخط) أى احتمله ورجع به ، وقد ذكرناه فى سورة البقرة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ عاصم فى إحدى الروايتين عنه (رضوان الله) بضم الراء ، والباقون بالكسر وهما مصدران ، فالضم كالكفران ، والكسر كالحسبان .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (ومأواه جهنم) من صلة ماقبله والتقدير : كمن باء بسخط من الله وكانمأواه جهنم ، فأما قوله (وبئس المصير) فمنقطع عماقبله وهو كلام مبتدأ ، كأنه لما ذكر جهنم أتبعه بذكر صفتها .

﴿المسألة السادسة﴾ نظير هذه الآية قوله تعالى (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم) وقوله ( أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً لا يستوون ) وقوله ( أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ) واحتج القوم بهذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يدخل المطيعين فى النار، وأن يدخل المذنبين الجنة ، وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ، ولولا أنه ممتنع فى العقول، والالما حسن هذا الاستبعاد ، وأكد القفال ذلك فقال : لا يجوز فى الحكمة أن يسوى المسيء بالمحسن ، فان فيه إغراء بالمعاصى وإباحة لها وإهمالا للطاعات .

ثم قال تعالى ﴿هم درجات عند الله﴾ وفيه مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ تقدير الكلام : لهم درجات عند الله، الا أنه حسن هذا الحذف ، لان اختلاف أعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة فى ذواتها . فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة والحكماء يقولون : ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة ، فبعضها ذكية وبعضها بليدة ، وبعضها مشرقة نورانية، وبعضها كدرة ظلمانية ، وبعضها خيرة وبعضها نذلة ، واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية ، بل لاختلاف ماهيات النفوس ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» وقال «الارواح جنود مجندة» واذا كان كذلك ثبت أن الناس فى أنفسهم درجات، لاأن لهم درجات .

﴿المسألة الثانية﴾ هم: عائد الى لفظ «من» فى قوله (أفمن اتبع رضوان الله) ولفظ «من» يفيد الجمع فى المعنى ، فلهذا صح أن يكون قوله (هم) عائدا اليه ، ونظيره قوله (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون) فان قوله (يستوون) صيغة الجمع وهو عائد الى «من»

(المسألة الثالثة) هم : ضمير عائد الى شيء قد تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله، فهذا الضمير يحتمل أن يكون عائدا الى الاول ، أو الى الثانى ، أو اليهما معا، والاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة .

(الوجه الأول) أن يكون عائدا الى (من اتبع رضوان الله) وتقديره : أفمن اتبع رضوان الله سواء ، لابل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم ، والذى يدل على ان هذا الضمير عائد إلى من اتبع الرضوان وأنه أولى، وجوه : الأول : ان الغالب فى العرف استعمال الدرجات فى أهل الثواب، والدركات فى أهل العقاب . الثانى : أنه تعالى وصف من باء بسخط من الله، وهو أن مأواهم جهنم وبئس المصير ، فوجب أن يكون قوله (هم درجات) وصفا لمن اتبع رضوان الله . الثالث : أن عادة القرآن فى الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه إلى نفسه ، وما كان من العقاب لا يضيفه الى نفسه ، قال تعالى ( كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال ( كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام) فلما أضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال (هم درجات عند الله) علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب . ورابعها : أنه متأكد بقوله تعالى (انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا)

(والوجه الثانى) أن يكون قوله (هم درجات) عائدا على (من باء بسخط من الله) والحجة أن الضمير عائد الى الأقرب وهو قول الحسن، قال : والمراد أن أهل النار متفاوتون فى مراتب العذاب، وهو كقوله (ولكل درجات مما عملوا ) وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان فيها ضحضاحا وغمرا وأنا أرجو أن يكون أبو طالب فى ضحضاحها »وقال عليه الصلاة والسلام «ان أهون أهل النار عذابا يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يغلى من حرهما دماغه ينادى يارب وهل أحد يعذب عذابى»

(الوجه الثالث) أن يكون قوله (هم) عائدا الى الكل ، وذلك لأن درجات أهل الثواب متفاوتة ، ودرجات أهل العقاب أيضا متفاوتة على حسب تفاوت أعمال الخلق ، لأنه تعالى قال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فلما تفاوتت مراتب الخلق فى أعمال المعاصى والطاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم فى درجات العقاب والثواب .

(المسألة الرابعة) قوله (عند الله) أى فى حكم الله وعلمه ، فهو كما يقال هذه المسألة عند الشافعى كذا ، وعند أبى حنيفة كذا ، وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله (ومن عنده لا يستكبرون) وقوله (عند مليك مقتدر)

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ «١٦٤»

ثم قال تعالى ﴿والله بصير بما يعملون﴾ والمقصود أنه تعالى لما ذكر أنه يوفى لكل أحد بقدر عمله جزاء ، وهذا لا يتم إلا اذا كان عالما بجميع أفعال العباد على التفصيل الخالى عن الظن والريب والحسبان ، أتبعه ببيان كونه عالما بالكل تأكيدا لذلك المعنى ، وهو قوله (والله بصير بما يعملون) وذكر محمد بن إسحق صاحب المغازى فى تأويل قوله (وما كان لنبى أن يغل) وجها آخر فقال : ما كان لنبى أن يغل أى ما كان لنبى أن يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة فى الناس أو رهبة عنهم ثم قال (أفمن اتبع رضوان الله) يعنى رجح رضوان الله على رضوان الخلق ، وسخط الله على سخط الخلق ، (كمن باء بسخط من الله) فرجح سخط الخلق على سخط الله ، ورضوان الخلق على رضوان الله ، ووجه النظم على هذا التقرير أنه تعالى لما قال (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر) بين أن ذلك إنما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين ، فأما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز ، فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته ، وبين من اتبع رضوان الخلق ، وهذا الذى ذكره محتمل ، لأنا بينا أن الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية ، وأما أن اختصاص هذا اللفظ بالخيانة فى الغنيمة فهو عرف حادث ،

قوله تعالى ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين﴾

اعلم أن فى وجه النظم وجوها : الاول : أنه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة أكد ذلك بهذه الآية ، وذلك لان هذا الرسول ولد فى بلدهم ونشأ فيما بينهم ، ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا ، فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة

﴿الوجه الثانى﴾ أنه لما بين خطأهم فى نسبته الى الخيانة والغلول قال : لا أقنع بذلك ولا أكتفى فى حقه بأن أبين براءته عن الخيانة والغلول ، ولكنى أقول : ان وجوده فيكم من أعظم نعمى عليكم فانه يزكيكم عن الطريق الباطلة ، ويعلمكم العلوم النافعة لكم فى دنياكم وفى دينكم ، فأى عاقل يخطر بباله أن ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة .

﴿الوجه الثالث﴾ كانه تعالى يقول : انه منكم ومن أهل بلدكم ومن أقاربكم ، وأنتم أرباب الخمول

والدناءة ، فاذا شرفه الله تعالى وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين ، حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم ، فطعنكم فيه واجتهادكم فى نسبة القبائح اليه على خلاف العقل .

﴿الوجه الرابع﴾ انه لما كان فى الشرف والمنقبة بحيث يمن الله به على عباده وجب على كل عاقل أن يعينه بأقصى مايقدر عليه ، فوجب عليكم أن تحاربوا أعداءه وأن تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان ، والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين فى مجاهدة الكفار وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : للمن فى كلام العرب معان : أحدها : الذى يسقط من السماء وهو قوله (وأنزلنا عليكم المن والسلوى) وثانيها : أن تمن بما أعطيت وهو قوله (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) وثالثها القطع وهو قوله (لهم أجر غير ممنون. وان لك لأجرا غير ممنون) ورابعها : الانعام والاحسان الى من لا تطلب الجزاء منه ، ومنه قوله (هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك) وقوله (ولا تمنن تستكثر) والمنان فى صفة الله تعالى : المعطى ابتداء من غير أن يطلب منه عوضا وقوله (لقد من الله على المؤمنين) أى أنعم عليهم وأحسن اليهم ببعثة هذا الرسول .

﴿المسألة الثانية﴾ أن بعثة الرسول إحسان الى كل العالمين ، وذلك لأن وجه الاحسان فى بعثته كونه داعيا لهم الى مايخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله ، وهذا عام فى حق العالمين ، لأنه مبعوث الى كل العالمين ، كما قال تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) إلا أنه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا أهل الاسلام ، فلهذا التأويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ، ونظيره قوله تعالى (هدى للمتقين) مع أنه هدى للكل ، كما قال (هدى للناس) وقوله (إنما أنت منذر من يخشاها)

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن بعثة الرسول إحسان من الله إلى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول أكثر كان وجه الانعام فى بعثة الرسل أكثر ، وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الأمرين : أحدهما : المنافع الحاصلة من أصل البعثة ، والثانى : المنافع الحاصلة بسبب ما فيه من الخصال التى ماكانت موجودة فى غيره

أما المنفعة بسبب أصل البعثة فهى التى ذكرها الله تعالى فى قوله (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) قال أبو عبد الله الحليمى : وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس إلا فى طريق الدين وهو من وجوه : الأول : أن الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية ، فهو صلوات الله عليه أورد عليهم وجوه الدلائل ونقحها ، وكلما خطر ببالهم شك أو شبهة أزالها وأجاب عنها . والثانى : ان الخلق وان كانوا يعلمون أنه لابد لهم من خدمة مولاهم . ولكنهم ماكانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة . فهو شرح تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة آمنين من

الغلط ومن الاقدام على مالا ينبغى . والثالث : أن الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتوانى والملالة فهو يورد عليهم أنواع الترغيبات والترهيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل أو فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها . الرابع : أن أنوار عقول الخلق تجرى مجرى أنوار البصر ، ومعلوم أن الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ، ونوره عقلى إلهى يجرى مجرى طلوع الشمس ، فيقوى العقول بنور عقله ، ويظهر لهم من لوائح الغيب ماكان مستترا عنهم قبل ظهوره ، فهذا إشارة حقيقية إلى فوائد أصل البعثة .

وأما المنافع الحاصلة بسبب ماكان فى محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات، فأمور ذكرها الله تعالى فى هذه الآية أولها قوله (من أنفسهم)

واعلم أن وجه الانتفاع بهذا من وجوه : الأول : أنه عليه السلام ولد فى بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين بأحواله مطلعين على جميع أفعاله وأقواله . فما شاهدوا منه من أول عمره إلى آخره إلا الصدق والعفاف ، وعدم الالتفات إلى الدنيا والبعد عن الكذب ، والملازمة على الصدق ، ومن عرف من أحواله من أول العمر إلى آخره ملازمته الصدق والأمانة ، وبعده عن الخيانة والكذب ، ثم ادعى النبوة والرسالة التى يكون الكذب فى مثل هذه الدعوى أقبح أنواع الكذب ، يغلب على ظن كل أحد أنه صادق فى هذه الدعوى . الثانى : أنهم كانوا عالمين بأنه لم يتلمذ لأحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا ولا تكرارا ، وأنه إلى تمام الأربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ، ثم انه بعد الأربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم مالم يظهر على أحد من العالمين ، ثم انه يذكر قصص المتقدمين وأحوال الأنبياء الماضين على الوجه الذى كان موجودا فى كتبهم ، فكل من له عقل سليم علم أن هذا لا يتأتى إلا بالوحى السماوى والالهام الالهى . الثالث : أنه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الأموال الكثيرة والأزواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت إلى شىء من ذلك ، بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ، ولما علا أمره وعظم شأنه وأخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقه فى البعد عن الدنيا والدعوة إلى الله ، والكاذب إنما يقدم على الكذب ليجد الدنيا، فاذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها ، فلما لم يفعل شيئاً من ذلك علم أنه كان صادقا . الرابع : أن الكتاب الذى جاء به ليس فيه إلا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة وإثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ، ومعلوم أن كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، ولما كان كتابه ليس إلا فى تقرير هذين الأمرين علم كل عاقل أنه صادق فيما يقوله . الخامس : أن قبل مجيئه كان دين العرب أرذل الأديان وهو عبادة الأوثان ،

وأخلاقهم أرذل الأخلاق وهو الغارة والنهب والقتل وأكل الأطعمة الرديئة ، ثم لما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة التى هى أخس الدرجات إلى أن صاروا أفضل الأمم فى العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات إلى الدنيا وطيباتها ، ولا شك أن فيه أعظم المنة .

إذا عرفت هذه الوجوه فنقول : ان محمدا عليه الصلاة والسلام ولد فيهم ونشأ فيما بينهم وكانوا مشاهدين لهذه الأحوال، مطلعين على هذه الدلائل، فكان إيمانهم مع مشاهدة هذه الأحوال أسهل مما إذا لم يكونوا مطلعين على هذه الأحوال ، فلهذه المعانى من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال (إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) وفيه وجه آخر من المنة وذلك لأنه صار شرفا للعرب وفخرا لهم ، كما قال (وإنه لذكر لك ولقومك) وذلك لأن الافتخار بابراهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ، ثم ان اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل ، فما كان للعرب مايقابل ذلك ، فلما بعث الله محمدا عليه السلام وأنزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الأمم ، فهذا هو وجه الفائدة فى قوله (من أنفسهم)

ثم قال تعالى بعد ذلك ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾

واعلم أن كمال حال الانسان فى أمرين : فى أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وبعبارة أخرى : للنفس الانسانية قوتان ، نظرية وعملية ، والله تعالى أنزل الكتاب على محمد عليه السلام ليكون سببا لتكميل الخلق فى هاتين القوتين، فقوله (يتلو عليهم آياته) إشارة الى كونه مبلغا لذلك الوحى من عند الله إلى الخلق ، وقوله (ويزكيهم) اشارة إلى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية (والكتاب) إشارة إلى معرفة التأويل ، وبعبارة أخرى (الكتاب) إشارة الى ظواهر الشريعة (والحكمة) إشارة الى محاسن الشريعة وأسرارها وعللها ومنافعها ، ثم بين تعالى ماتتكمل به هذه النعمة. وهو أنهم كانوا من قبل فى ضلال مبين ، لأن النعمة إذا وردت بعد المحنة كان توقعها أعظم ، فاذا كان وجه النعمة العلم والاعلام ، ووردا عقيب الجهل والذهاب عن الدين ، كان أعظم ونظيره قوله (ووجدك ضالا فهدى)

أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٦٥»

قوله تعالى ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شىء قدير)

اعلم أنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم طعنوا فى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن نسبوه إلى الغلول والخيانة ، حكى عنهم شبهة أخرى فى هذه الآية وهى قولهم : لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار فى يوم أحد : وهو المراد من قولهم : أنى هذا ، وأجاب الله عنه بقوله (قل هو من عند أنفسكم) أى هذا الانهزام إنما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تقرير الآية (أو لما أصابتكم مصيبة) المراد منها واقعة أحد ، وفى قوله (قد أصبتم مثليها) قولان : الأول : وهو قول الأكثرين أن معناه قد أصبتم يوم بدر ، وذلك لأن المشركين قتلوا من المسلمين يوم أحد سبعين ، وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين وأسروا سبعين . والثانى : أن المسلمين هزموا الكفار يوم بدر ، وهزموهم أيضاً فى الأول يوم أحد ، ثم لما عصوا هزمهم المشركون ، فانهزام المشركين حصل مرتين ، وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة ، وهذا اختيار الزجاج : وطعن الواحدى فى هذا الوجه فقال : كما أن المسلمين نالوا من المشركين يوم بدر ، فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم أحد ، ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة ، أما يوم أحد فالمسلمون هزموا المشركين أولا ثم انقلب الأمر .

﴿المسألة الثانية﴾ الفائدة فى قوله (قد أصبتم مثليها) هو التنبيه على أن أمور الدنيا لا تبقى على نهج واحد، فلما هزمتموهم مرتين فأى استبعاد فى أن يهزموكم مرة واحدة ، أما قوله (قلتم أنى هذا) ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ سبب تعجبهم أنهم قالوا نحن ننصر الاسلام الذى هو دين الحق ، ومعنا الرسول، وهم ينصرون دين الشرك بالله والكفر ، فكيف صاروا منصورين علينا !

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين : الأول : ما أدرجه عند حكاية السؤال وهو قوله (قد أصبتم مثليها) يعنى أن أحوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد، فإذا أصبتم منهم مثلى هذه

الواقعة . فكيف تستبعدون هذه الواقعة ؟ والثانى : قوله قل (هو من عند أنفسكم) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تقرير هذا الجواب من وجهين : الأول :أنكم إنما وقعتم فى هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لأنهم عصوا الرسول فى أمور: أولها : أن الرسول عليه السلام قال: المصلحة فى أن لا نخرج من المدينة بل نبق ههنا ، وهم أبوا إلا الخروج ، فلما خالفوه توجه إلى أحد . وثانيها : ما حكى الله عنهم من فشلهم . وثالثها : ما وقع بينهم من المنازعة . ورابعها : أنهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع . وخامسها : اشتغالهم بطلب الغنيمة وإعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلام فى محاربة العدو ، فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصى ، والله تعالى إنما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية ، كما قال (إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم) فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط .

﴿الوجه الثانى﴾ فى التأويل: ما روى عن على رضى الله عنه أنه قال : جاء جبريل عليه السلام إلى النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر ، فقال : يا محمد إن الله قد كره ما صنع قومك فى أخذهم الفداء من الأسارى ، وقد أمرك أن تخيرهم بين أن يقدموا الأسارى فيضربوا أعناقهم ، وبين أن يأخذوا الفداء على أن تقتل منهم عدتهم ، فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه ، فقالوا : يا رسول الله عشائرنا وإخواننا نأخذ الفداء منهم ، فنتقوى به على قتال العدو ، ونرضى أن يستشهد منا بعددهم ، فقتل يوم أحد سبعون رجلا عدد أسارى أهل بدر ، فهو معنى قوله (قل هو من عند أنفسكم) أى بأخذ الفداء واختياركم القتل .

﴿المسألة الثانية﴾ استدلت المعتزلة على أن أفعال العبد غير مخلوقة لله تعالى بقوله (قل هو من عند أنفسكم) من وجوه : أحدها : أن بتقدير أن يكون ذلك حاصلا بخلق الله ولا تأثير لقدرة العبد فيه ، كان قوله (من عند أنفسكم) كذباً ، وثانيها : أن القوم تعجبوا أن الله كيف يسلط الكافر على المؤمن، فالله تعالى أزال التعجب بأن ذكر أنكم إنما وقعتم فى هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم ، فلو كان فعلهم خلقاً لله لم يصح هذا الجواب . وثالثها : أن القوم قالوا (أنى هذا، أى من أين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث ، فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال .

والجواب : أنه معارض بالآيات الدالة على كون أفعال العبد بايجاد الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ أى انه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم ، كما أنه قادر على التخلية إذا خالفتم وعصيتم ، واحتج أصحابنا بهذا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا : إن فعل العبد شيء فيكون مخلوقا لله تعالى قادرا عليه ، وإذا كان الله قادرا على إيجاده ، فلو أوجده العبد امتنع كونه تعالى قادرا على إيجاده ، لأنه لما أوجده العبد امتنع من الله إيجاده ، لأن إيجاد الموجود محال

وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ «١٦٦» وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ «١٦٧»

فلما كان كون العبد موجداً له يفضى إلى هذا المحال ، وجب أن لايكون العبد موجدا له والله أعلم

قوله تعالى ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا ، وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للايمان يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم والله أعلم بما يكتمون﴾

اعلم أن هذا متعلق بما تقدم من قوله (أولما أصابتكم مصيبة) فذكر فى الآية الأولى أنها أصابتهم بذنبهم ومن عند أنفسهم ، وذكر فى هذه الآية أنها أصابتهم لوجه آخر، وهو أن يتميز المؤمن عن المنافق ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (يوم التقى الجمعان) المراد يوم أحد ، والجمعان: أحدهما جمع المسلمين أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، والثانى جمع المشركين الذين كانوا مع أبى سفيان

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (فباذن الله) وجوه : الأول : أن اذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة ، استعار الاذن لتخلية الكفار فانه لم يمنعهم منهم ليبتليهم . لأن الاذن فى الشىء لا يدفع المأذون عن مراده ، فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن أطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز

﴿الوجه الثانى﴾ فباذن الله : أى بعلمه كقوله (وأذان من الله) أى إعلام ، وكقوله (آذناك مامنا من شهيد) وقوله (فأذنوا بحرب من الله) وكل ذلك بمعنى العلم . طعن الواحدى فيه فقال : الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم ولا تقع التسلية إلا إذا كان واقعا بعلمه ، لأن علمه عام فى جميع المعلومات بدليل قوله تعالى (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه)

﴿الوجه الثالث﴾ أن المراد من الاذن الأمر، بدليل قوله (ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) والمعنى أنه

تعالى لما أمر بالمحاربة ، ثم صارت تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الانهزام ، صح على سبيل المجاز أن يقال حصل ذلك بأمره

﴿الوجه الرابع﴾ وهو المنقول عن ابن عباس: أن المراد من الاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لأن الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم ، والتسلية إنما تحصل إذا قيل ان ذلك وقع بقضاء الله وقدره ، فحينئذ يرضون بما قضى الله

ثم قال ﴿وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا﴾ والمعنى ليميز المؤمنين عن المنافقين وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : يقال : نافق الرجل فهو منافق إذا أظهر كلمة الايمان وأضمر خلافها ، والنفاق اسم إسلامى اختلف فى اشتقاقه على وجوه : الأول : قال أبو عبيدة : هو من نافقاء اليربوع ، وذلك لأن جحر اليربوع له بابان : القاصعاء والنافقاء ، فاذا طلب من أيهما كان خرج من الآخر فقيل المنافق إنه منافق ، لأنه وضع لنفسه طريقين، إظهار الاسلام وإضمار الكفر . فمن أيهما طلبته خرج من الآخر : الثانى : قال ابن الانبارى : المنافق من النفق وهو السرب ، ومعناه أنه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل فى السرب. الثالث: أنه مأخوذ من النافقاء ، لكن على غير هذا الوجه الذى ذكره أبو عبيدة ، وهو أن النافقاء جحر يحفره اليربوع فى داخل الأرض ، ثم انه يرقق مما فوق الجحر، حتى إذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج ، فقيل المنافق منافق لأنه يضمر الكفر فى باطنه ، فاذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالاسلام .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وليعلم المؤمنين) ظاهره يشعر بأنه لأجل أن يحصل له هذا العلم أذن فى تلك المصيبة ، وهذا يشعر بتجدد علم الله ، وهذا محال فى حق علم الله تعالى ، فالمراد ههنا من العلم المعلوم ، والتقدير : ليتبين المؤمن من المنافق ، وليتميز أحدهما عن الآخر حصل الاذن فى تلك المصيبة ، وقد تقدم تقرير هذا المعنى فى الآيات المتقدمة والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية حذف ، تقديره : وليعلم إيمان المؤمنين ونفاق المنافقين .

فان قيل : لم قال (وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا) ولم يقل : وليعلم المنافقين

قلنا : الاسم يدل على تأكيد ذلك المعنى ، والفعل يدل على تجدده ، وقوله (وليعلم المؤمنين) يدل على كونهم مستقرين على إيمانهم متثبتين فيه ، وأما (نافقوا) فيدل على كونهم إنما شرعوا فى الأعمال اللائقة بالنفاق فى ذلك الوقت

ثم قال تعالى ﴿وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله أو ادفعوا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى أن هذا القائل من هو؟ وجهان : الأول : قال الأصم : انه الرسول عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى القتال . الثانى : روى أن عبدالله بن أبى بن سلول لما خرج بعسكره إلى أحد قالوا : لم نلقى أنفسنا فى القتل ، فرجعوا وكانوا ثلثمائة من جملة الألف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم عبدالله بن عمرو بن حرام أبو جابر بن عبدالله الأنصارى : أذكركم الله أن تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو ، فهذا هو المراد من قوله تعالى (وقيل لهم) يعنى قول عبد الله هذا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قاتلوا فى سبيل الله أو ادفعوا) يعنى إن كان فى قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا للدين والاسلام ، وإن لم تكونوا كذلك ، فقاتلوا دفعاً عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم ، يعنى كونوا إما من رجال الدين ، أو من رجال الدنيا . قال السدى وابن جريج : ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا ، قالوا : لأن الكثرة أحد أسباب الهيبة والعظمة ، والأول هو الوجه .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (قاتلوا فى سبيل الله أو ادفعوا) تصريح بأنهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا ، وذلك يدل على أن المسلم لابد وأن يقدم الدين على الدنيا فى كل المهمات .

ثم قال تعالى ﴿قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للايمان﴾ وهذا هو الجواب الذى ذكره المنافقون وفيه وجهان : الأول : أن يكون المراد أن الفريقين لا يقتتلان ألبتة ، فلهذا رجعنا . الثانى : أن يكون المعنى لو نعلم ما يصلح أن يسمى قتالا لاتبعناكم ، يعنى أن الذى يقدمون عليه لا يقال له قتال ، وإنما هو إلقاء النفس فى التهلكة لأن رأى عبد الله كان فى الاقامة بالمدينة ، وما كان يستصوب الخروج .

واعلم أنه إن كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الأول فهو فاسد ، وذلك لأن الظن فى أحوال الدنيا قائم مقام العلم ، وأمارات حصول القتال كانت ظاهرة فى ذلك اليوم . ولو قيل لهذا المنافق الذى ذكر هذا الجواب : فينبغى لك لو شاهدت من شهر سيفه فى الحرب أن لا تقدم على مقاتلته لأنك لا تعلم منه قتالا ، وكذا القول فى سائر التصرفات فى أمور الدنيا ، بل الحق أن الجهاد واجب عند ظهور أمارات المحاربة ، ولأمارات أقوى من قربهم من المدينة عند جبل أحد . فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزى والنفاق ، وإنه كان غرضهم من ذكر هذا الجواب إما التلبيس ، واما الاستهزاء . وأما إن كان مراد المنافق هو الوجه الثانى فهو أيضاً باطل ، لأن الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن الخروج إلى ذلك القتال إلقاء للنفس فى التهلكة .

ثم انه تعالى بين حالهم عند ماذكروا هذا الجواب فقال ﴿هم للكفر يومئذ أقرب منهم للايمان﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى التأويل وجهان : الأول : أنهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من أنفسهم وماظهرت منهم أمارة تدل على كفرهم ، فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن أن يظن بهم كونهم مؤمنين

واعلم أن رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على أنهم ليسوا من المسلمين ، وأيضاً قولهم (لونعلم قتالا لاتبعناكم) يدل على أنهم ليسوا من المسلمين ، وذلك لأنا بينا أن هذا الكلام يدل إما على السخرية بالمسلمين ، وإما على عدم الوثوق بقول النبى صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر .

﴿الوجه الثانى﴾ فى التأويل أن يكون المراد أنهم لاهل الكفر أقرب نصرة منهم لأهل الايمان، لأن تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال يجر إلى تقوية المشركين .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أكثر العلماء : ان هذا تنصيص من الله تعالى على أنهم كفار، قال الحسن اذا قال الله تعالى (أقرب) فهو اليقين بأنهم مشركون . وهو مثل قوله (مائة ألف أو يزيدون) فهذه الزيادة لاشك فيها ، وأيضا المكلف لايمكن أن ينفك عن الايمان والكفر ، فلما دلت الآية على القرب لزم حصول الكفر . وقال الواحدى فى البسيط : هذه الآية دليل على أن من أتى بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره ، لانه تعالى لم يطلق القول بكفرهم مع أنهم كانوا كافرين، لاظهارهم القول بلا إله إلا الله محمد رسول الله .

ثم قال تعالى ﴿يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم﴾ والمراد أن لسانهم مخالف لقلبهم ، فهم وإن كانوا يظهرون الايمان باللسان لكنهم يضمرون فى قلوبهم الكفر .

ثم قال ﴿والله أعلم بما يكتمون﴾ .

فان قيل : إن المعلوم اذا علمه عالمان لايكون أحدهما أعلم به من الآخر، فما معنى قوله (والله أعلم بما يكتمون)

قلنا : المراد أن الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الاحوال مالا يعلمه غيره .

الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَاقُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ «١٦٨»

قوله تعالى ﴿الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ماقتلوا قل فادرؤا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾

اعلم أن الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا (لو نعلم قتالا لاتبعناكم) وصفهم الله تعالى بأنهم كما قعدوا واحتجوا لقعودهم ، فكذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا لذلك . فحكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا لاخوانهم إن الخارجين لوأطاعونا ماقتلوا ، فخوفوا من مراده موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم فى محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ماجرى يوم أحد من الكفار على المسلمين من القتل ، لأن المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة فى القلوب يجرى مجرى مايورده الشيطان من الوسواس ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى محل (الذين) وجوه : أحدها : النصب على البدل من (الذين نافقوا) وثانيها : الرفع على البدل من الضمير فى (يكتمون) وثالثها : الرفع على خبر الابتداء بتقدير : هم الذين ، ورابعها : أن يكون نصبا على الذم ،

﴿المسألة الثانية﴾ قال المفسرون : المراد (بالذين قالوا) عبدالله بن أبى وأصحابه ، وقال الأصم : هذا لايجوز لأن عبدالله بن أبى خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم فى الجهاد يوم أحد ، وهذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لأنه قال (الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لوأطاعونا) أى فى القعود ما قتلوا فهو كلام متأخر عن الجهاد ، قاله لمن خرج الى الجهاد ولمن هو قوى النية فى ذلك ليجعله شبهة فيما بعده صارفا لهم عن الجهاد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالوا لاخوانهم : أى قالوا لأجل إخوانهم ، وقد سبق بيان المراد من هذه الاخوة، الاخوة فى النسب، أوالاخوة بسبب المشاركة فى الدار، أو فى عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم أو فى عبادة الاوثان؟ والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى: الواو فى قوله (وقعدوا) للحال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعنى من قتل بأحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ، ثم أجاب الله عن ذلك بقوله (قل فادرؤا عن أنفسكم الموت ان كنتم صادقين .

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ «١٦٩» فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «١٧٠»

---

فان قيل : ماوجه الاستدلال بذلك مع أن الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن . أما التحرز عن الموت فهو غير ممكن البتة ؟

والجواب : هذا الدليل الذى ذكره الله تعالى لا يتمشى إلا إذا اعترفنا بالقضاء والقدر ، وذلك لأنا إذا قلنا لايدخل الشىء فى الوجود إلا بقضاء الله وقدره . اعترفنا بأن الكافر لايقتل المسلم إلا بقضاء الله ، وحينئذ لايبقى بين القتل وبين الموت فرق ، فيصح الاستدلال . أما إذا قلنا بأن فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه ، كان الفرق بين الموت والقتل ظاهراً من الوجه الذى ذكرتم ، فتفضى إلى فساد الدليل الذى ذكره الله تعالى ، ومعلوم أن المفضى إلى ذلك يكون باطلا ، فثبت أن هذه الآية دالة على أن الكل بقضاء الله . وقوله (ان كنتم صادقين) يعنى : إن كنتم صادقين فى كونكم مشتغلين بالحذر عن المكاره ، والوصول إلى المطالب

قوله تعالى ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم أن لاخوف عليهم ولا هم يحزنون﴾

اعلم أن القوم لما ثبطوا الراغبين فى الجهاد بأن قالوا : الجهاد يفضى إلى القتل ، كما قالوا فى حق من خرج إلى الجهاد يوم أحد ، والقتل شىء مكروه ، فوجب الحذر عن الجهاد ، ثم ان الله تعالى بين أن قولهم : الجهاد يفضى إلى القتل باطل ، بأن القتل إنما يحصل بقضاء الله وقدره كما أن الموت يحصل بقضاء الله وقدره ، فمن قدر الله له القتل لايمكنه الاحتراز عنه ، ومن لم يقدر له القتل لاخوف عليه من القتل ، ثم أجاب عن تلك الشبهة فى هذه الآية بجواب آخر وهو أنا لانسلم ان القتل فى سبيل الله شىء مكروه ، وكيف يقال ذلك والمقتول فى سبيل الله أحياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والكرامة ، وأعطاه أفضل أنواع الرزق وأوصله الى أجل مراتب الفرح والسرور ؟ فأى عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروها ، فهذا وجه النظم وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية واردة فى شهداء بدر وأحد ، لأن فى وقت نزول هذه الآية لم يكن أحد من الشهداء إلا من قتل فى هذين اليومين المشهورين ، والمنافقون إنما ينفرون المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل فى هذين اليومين من المسلمين ، والله تعالى بين فضائل من قتل فى هذين اليومين ليصير ذلك داعيا للمسلمين الى التشبه بمن جاهد فى هذين اليومين وقتل ، وتحقيق الكلام أن من ترك الجهاد فربما وصل الى نعيم الدنيا وربما لم يصل ، وبتقدير أن يصل اليه فهو حقير وقليل ، ومن أقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعا وهو نعيم عظيم ، ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم ، واذا كان الأمر كذلك ظهر أن الاقبال على الجهاد أفضل من تركه .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء ، فاما أن يكون المراد منه حقيقة أو مجازا ، فان كان المراد منه هو الحقيقة ، فاما أن يكون المراد أنهم سيصيرون فى الآخرة أحياء ، أو المراد أنهم أحياء فى الحال ، وبتقدير أن يكون هذا هو المراد ، فاما أن يكون المراد إثبات الحياة الروحانية أو إثبات الحياة الجسمانية ، فهذا ضبط الوجوه التى يمكن ذكرها فى هذه الآية .

﴿الاحتمال الأول﴾ أن تفسير الآية بأنهم سيصيرون فى الآخرة أحياء ، قد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة ، منهم أبو القاسم الكعبى قال : وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى ، كانوا يقولون : أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير ، وإنما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد ، فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة .

واعلم أن هذا القول عندنا باطل ، ويدل عليه وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ ان قوله (بل أحياء) ظاهره يدل على كونهم أحياء عند نزول الآية ، فحمله على أنهم سيصيرون أحياء بعد ذلك عدول عن الظاهر .

﴿الحجة الثانية﴾ انه لاشك أن جانب الرحمة والفضل والاحسان أرجح من جانب العذاب والعقوبة ، ثم إنه تعالى ذكر فى أهل العذاب أنه أحياهم قبل القيامة لأجل التعذيب فانه تعالى قال (أغرقوا فأدخلوا نارا) والفاء للتعقيب ، والتعذيب مشروط بالحياة ، وأيضا قال تعالى (النار يعرضون عليها غدوا وعشياً) واذا جعل الله أهل العذاب أحياء قبل قيام القيامة لأجل التعذيب ، فلأن يجعل أهل الثواب أحياء قبل القيامة لأجل الاحسان والاثابة كان ذلك أولى

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه لو أراد أنه سيجعلهم أحياء عند البعث فى الجنة لما قال للرسول عليه

الصلاة والسلام (ولا تحسبن) مع علمه بأن جميع المؤمنين كذلك ، أما إذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله (ولا تحسبن) لأنه عليه الصلاة والسلام لعله ماكان يعلم أنه تعالى يشرف المطيعين والمخاصين بهذا التشريف، وهو أنه يحييهم قبل قيام القيامة لأجل إيصال الثواب اليهم .

فان قيل : إنهعليه الصلاة والسلام وان كان عالما بأنهم سيصيرون أحياء عند ربهم عند البعث ولكنه غير عالم بأنهم من أهل الجنة ، فجاز أن يبشره الله بأنهم سيصيرون أحياء ويصلون إلى الثواب والسرور .

قلنا : قوله (ولا تحسبن) إنما يتناول الموت لأنه قال (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا) فالذى يزيل هذا الحسبان هو كونهم أحياء فى الحال لأنه لاحسبان هناك فى صيرورتهم أحياء يوم القيامة ، وقوله (يرزقون فرحين) فهو خبر مبتدأ ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله تعالى (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم) والقوم الذين لم يلحقوا بهم لابد وأن يكونوا فى الدنيا ، فاستبشارهم بمن يكون فى الدنيا لابد وأن يكون قبل قيام القيامة ، والاستبشار لابد وأن يكون مع الحياة ، فدل هذا على كونهمأحياء قبل يوم القيامة ، وفى هذا الاستدلال بحث سيأتى ذكره

﴿الحجة الخامسة﴾ ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى صفة الشهداء «ان أرواحهمفىأجوافطير خضر وانها تردأنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح حيث شاءت وتأوى إلى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا ياليت قومنا يعلمون مانحن فيه من النعيم وما صنعالله تعالى بناكى يرغبوا فى الجهاد فقال الله تعالى أنا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزل الله تعالى هذه الآية» وسئل ابن مسعود رضى الله عنه عن هذه الآية ، فقال: سألنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنةفى قبةخضراء ، وفى رواية فى روضة خضراء ، وعن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا أبشرك أن أباك حيث أصيب باحد أحياه الله ثم قال ماتريد ياعبد الله بن عمرو أن أفعل بك فقال يارب أحب أن تردنى الى الدنيا فأقتل فيك مرة أخرى» والروايات فىهذاالباب كأنهابلغتحدالتواتر ، فكيفيمكن انكارها؟ طعن الكعبى فى هذه الروايات وقال : إنها غير جائزة لان الارواح لاتتنعم ، وانما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح لاالروح ، ومنزلة الروح من البدن منزلةالقوة ، وأيضا: الخبرالمروىظاهره يقتضىأنهذه الارواح

فى حواصل الطير ، وأيضا ظاهره يقتضى أنها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح ، وهذا يناقض كونها فى حواصل الطير

والجواب : أما الطعن الأول : فهو مبنى على أن الروح عرض قائم بالجسم ، وسنبين أن الأمر ليس كذلك ، وأما الطعن الثانى : فهو مدفوع لان القصد من أمثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال المخافات والآفات ، فهذا جملة الكلام فى هذا الاحتمال .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ من الوجوه المحتملة فى هذه الآية هو أن المراد أن الشهداء أحياء فى الحال ، والقائلون بهذا القول منهم من أثبت هذه الحياة للروح ، ومنهم من أثبتها للبدن، وقبل الخوض فى هذا الباب يجب تقديم مقدمة ، وهى أن الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ، ويدل عليه أمران : أحدهما : أن أجزاء هذه البنية فى الذوبان والانحلال ، والتبدل ، والانسان المخصوص شىء باق من أول عمره إلى آخره، والباقى مغاير للمتبدل ، والذى يؤكد ماقلناه : أنه تارة يصير سمينا وأخرى هزيلا ، وأنه يكون فى أول الامر صغير الجثة، ثم انه يكبر وينمو، ولا شك أن كل إنسان يجد من نفسه أنه شىء واحد من أول عمره الى آخره فصح ماقلناه . الثانى : أن الانسان قد يكون عالما بنفسه حال مايكون غافلا عن جميع أعضائه وأجزائه ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فثبت بهذين الوجهين أنه شىء مغاير لهذا البدن المحسوس ، ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسما مخصوصا ساريا فى هذه الجثة سريان النار فى الفحم . والدهن فى السمسم، وماء الورد فى الورد . ويحتمل أن يكون جوهراً قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال فى الجسم ، وعلى كلا المذهبين فانه لا يبعد أنه لما مات البدن انفصل ذلك الشىء حيا، وان قلنا انه أماته الله الا أنه تعالى يعيد الحياة اليه ، وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر ، كما فى هذه الآية ، وعن عذاب القبر كما فى قوله (أغرقوا فأدخلوا نارا) فثبت بما ذكرناه أنه لاامتناع فى ذلك ، فظاهر الآية دال عليه ، فوجب المصير اليه ، والذى يؤكد ماذكرناه القرآن والحديث والعقل . أما القرآن فآيات : إحداها (ياأيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى) ولاشك أن المراد من قوله (ارجعى إلى ربك) الموت . ثم قال (فادخلى فى عبادى) وفاء التعقيب تدل على أن حصول هذه الحالة يكون عقيب الموت ، وهذا يدل على ماذكرناه ، وثانيها (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون) وهذا عبارة عن موت البدن .

ثم قال (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) فقوله (ردوا) ضمير عنه . وإنما هو بحياته وذاته المخصوصة ، فدل على أن ذلك باق بعد موت البدن ، وثالثها : قوله (فأما إن كان من المقربين فروح

وريحان وجنة نعيم) وفاء التعقيب تدل على أن هذا الروح والريحان والجنة حاصل عقيب الموت ، وأما الخبرفقوله عليه الصلاة والسلام «من مات فقد قامت قيامته» والفاء فاء التعقيب تدل على أن قيامة كل أحد حاصلة بعد موته ، وأما القيامة الكبرى فهى حاصلة فى الوقت المعلوم عندالله، وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أوحفرة من حفرالنار» وأيضا روى أنه عليه الصلاة والسلام يوم بدر كان ينادى المقتولين ويقول «هل وجدتم ماوعد ربكم حقا» فقيل له يارسول الله إنهم أموات ، فكيف تناديهم ، فقال عليه الصلاة والسلام «إنهم أسمع منكم» أولفظاً هذا معناه ، وأيضاً قال عليه الصلاة والسلام «أولياء الله لايموتون ولكن ينقلون من دار إلى دار» وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد .

وأما المعقول فمن وجوه : الأول : وهوأن وقت النوم يضعف البدن ، وضعفه لا يقتضى ضعف النفس ، بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الأحوال وتطلع على المغيبات ، فاذا كان ضعف البدن لايوجب ضعف النفس ، فهذا يقوى الظن فى أن موت البدن لا يستعقب موت النفس . الثانى : وهو أن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ ، وجفافه يؤدى الى الموت ، وهذه الأفكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الالهية ، وهو غاية كمال النفس ، فما هو سبب فى كمال النفس فهو سبب لنقصان البدن ، وهذا يقوى الظن فى أن النفس لاتموت بموت البدن . الثالث : أن أحوال النفس على ضد أحوال البدن ، وذلك لأن النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الالهية ، والدليل عليه قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وقال عليه الصلاة والسلام «أبيت عندربى يطعمنى ويسقينى» ولاشك أن ذلك الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بأنوار عالم الغيب وأيضا، فانا نرى أن الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان ، أوبالفوز بمنصب، أو بالوصول الى معشوقه ، قد ينسى الطعام والشراب ، بل يصير بحيث لو دعى الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه ، والعارفون المتوغلون فى معرفة الله تعالى قد يجدون من أنفسهم أنهم اذا لاح لهم شىء من تلك الانوار ، وانكشف لهم شىء من تلك الاسرار، لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادة النفسانية كالمضادة للسعادة الجسمانية . وكل ذلك يغلب على الظن أن النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ، واذا كان كذلك وجب أن لاتموت النفس بموت البدن . ولتكن هذه الاقناعيات كافية فى هذا المقام .

واعلم أنه متى تقررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ماورد فى القرآن من ثواب القبر وعذابه . واذا عرفت هذه القاعدة فنقول : قال بعض المفسرين: أرواح الشهداء أحياء

وهى تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيامة ، والدليل عليه ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «اذا نام العبد فى سجوده باهى الله تعالى به ملائكته ويقول انظروا إلى عبدى روحه عندى وجسده فى خدمتى»

واعلم أن الآية دالة على ذلك وهى قوله (أحياء عند ربهم) ولفظ «عند» فكما أنه مذكور ههنا فكذا فى صفة الملائكة مذكور وهو قوله (ومن عنده لايستكبرون عن عبادته) فاذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله ، فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله ، وهذه كلمات تفتح على العقل أبواب معارف الآخرة

﴿الوجه الثالث﴾ فى تفسير هذه الآية عند من يثبت هذه الحياة للاجساد ، والقائلون بهذا القول اختلفوا ، فقال بعضهم: انه تعالى يصعد أجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادة والكرامات اليها ، ومنهم من قال: يتركها فى الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ، ومن الناس من طعن فيه وقال : انا نرى أجساد هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع ، فاما أن يقال إن الله تعالى يحييها حال كونها فى بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها ، أو يقال إن تلك الأجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ، ويؤلفها ويرد الحياة اليها ويوصل الثواب اليها ، وكل ذلك مستبعد ، ولأنا قد نرى الميت المقتول باقيا أياما إلى أن تنفسخ أعضاؤه وينفصل القيح والصديد ، فان جوزنا كونها حية متنعمة عاقلة عارفة لزم القول بالسفسطة .

﴿الوجه الرابع﴾ فى تفسير هذه الآية أن نقول : ليس المراد من كونهم أحياء حصول الحياة فيهم ، بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه : الأول : قال الأصم البلخى : إن الميت إذا كان عظيم المنزلة فى الدين ، وكانت عاقبته يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة ، صح أن يقال : إنه حى وليس بميت ، كما يقال فى الجاهل الذى لا ينفع نفسه ولا ينتفع به أحد: إنه ميت وليس بحى ، وكما يقال للبليد : إنه حمار ، وللمؤذى إنه سبع ، وروى أن عبد الملك بن مروان لما رأى الزهرى وعلم فقهه وتحقيقه قال له: مامات من خلف مثلك ، وبالجملة فلاشك أن الانسان إذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا ، فانه يقال على سبيل المجاز إنه مامات بل هو حى . الثانى : قال بعضهم مجاز هذه الحياة أن أجسادهم باقية فى قبورهم ، وانها لاتبلى تحت الأرض البتة . واحتج هؤلاء بما روى أنه لما أراد معاوية أن يجرى العين على قبور الشهداء ، أمر بأن ينادى : من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع ، قال جابر فخرجنا اليهم فأخرجناهم رطاب الأبدان ، فأصابت المسحاة أصبع رجل منهم فقطرت دما . والثالث : أن المراد بكونهم أحياء أنهم لا يغسلون كما تغسل الأموات ، فهذا

مجموع ماقيل فى هذه الآية والله أعلم بأسرار المخلوقات .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف (ولاتحسبن) الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولكل أحد وقرىء بالياء ، وفيه وجوه : أحدها : ولا يحسبن رسول الله . والثانى : ولا يحسبن حاسب ، والثالث : ولايحسبن الذين قتلوا أنفسهم أمواتاً قال وقرىء (تحسبن) بفتح السين ، وقرأ ابن عامر (قتلوا) بالتشديد والباقون بالتخفيف .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بل أحياء) قال الواحدى : التقدير : بل هم أحياء ، قال صاحب الكشاف : قرىء ( أحياء) بالنصب على معنى بل أحسبهم أحياء . وأقول : إن الزجاج قال : ولو قرىء (أحياء) بالنصب لجاز على معنى بل أحسبهم أحياء ، وطعن أبو على الفارسى فيه فقال : لايجوز ذلك لأنه أمر بالشك والأمر بالشك غير جائز على الله ، ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لأن ذلك لم يذهب اليه أحد من علماء أهل اللغة ، وللزجاج أن يجيب فيقول : الحسبان ظن لاشك، فلم قلتم انه لايجوز أن يأمر الله بالظن ، أليس أن تكليفه فى جميع المجتهدات ليس إلا بالظن

وأقول: هذه المناظرة من الزجاج وأبى على الفارسى تدل على أنه ما قرىء (أحياء) بالنصب بل الزجاج كان يدعى أن لها وجها فى اللغة ، والفارسى نازعه فيه ، وليس كل ماله وجه فى الاعراب جازت القراءة به

أما قوله تعالى ﴿عند ربهم﴾ ففيه وجوه : أحدها : بحيث لايملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا الله تعالى . والثانى : هم أحياء عند ربهم ، أى هم أحياء فى علمه وحكمه ، كما يقال: هذا عندالشافعى كذا ، وعند أبى حنيفة بخلافه . والثالث : ان (عند) معناه القرب والاكرام ، كقوله (ومن عنده لايستكبرون) وقوله (فالذين عند ربك)

أما قوله ﴿يرزقون فرحين بما آتاهم الله﴾ فاعلم أن المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم ، فقوله (يرزقون) إشارة إلى المنفعة ، وقوله (فرحين) إشارة إلى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم . وأما الحكماء فانهم قالوا : إذا أشرقت جواهر الأرواح القدسية بالأنوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين: أحدهما: ان تكون ذواتها منيرة مشرقة متلألئة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الالهية . والثانى : بكونها ناظرة إلى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة ، قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثانى أتم من ابتهاجها بالأول ، فقوله (يرزقون) إشارة إلى الدرجة الأولى وقوله (فرحين) إشارة إلى الدرجة الثانية ، ولهذا قال (فرحين بما آتاهم الله من فضله) يعنى ان فرحهم ليس بالرزق، بل بايتاء الرزق لأن المشغول بالرزق مشغول بنفسه ، والناظر إلى إيتاء الرزق مشغول بالرازق ، ومن

طلب الحق لغيره فهو محجوب

ثم قال تعالى ﴿ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾

واعلم أن قوله (ألا خوف) فى محل الخفض بدل من (الذين) والتقدير: ويستبشرون بأن لاخوف ولا حزن بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة، وأصل الاستفعال طلب الفعل، فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الذين سلموا كون الشهداء أحياء قبل قيام القيامة ذكروا لهذه الآية تأويلات أخر

أما الاول: فهو أن يقال: ان الشهداء يقول بعضهم لبعض: تركنا إخواننا فلانا وفلانا فى صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون إن شاء الله فيصيبون من الرزق والكرامة ماأصبنا، فهو قوله (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم)

وأما الثانى: فهو أن يقال: ان الشهداء إذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله، والمراد بقوله (لم يلحقوا بهم من خلفهم) هم إخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء، لأن الشهداء يدخلون الجنة قبلهم، دليله قوله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة) فيفرحون بما يرون من مأوى المؤمنين والنعيم المعد لهم، وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك أعينهم، هذا اختيار أبى مسلم الاصفهانى والزجاج.

واعلم أن التأويل الأول أقوى من الثانى، وذلك لأن حاصل الثانى يرجع الى استبشار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم فى الجنة، وهذا أمر عام فى حق كل المؤمنين، فلامعنى لتخصيص الشهداء بذلك، وأيضا: فهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم فى الدخول، لأن منازل الأنبياء والصديقين فوق منازل الشهداء، قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) وعلى هذا التقدير لايبقى فائدة فى التخصيص. أما إذا فسرنا الآية بالوجه الأول ففى تخصيص المجاهدين بهذه الخاصية أعظم الفوائد فكان ذلك أولى والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل فى المستقبل، والحزن يكون بسبب فوات المنافع التى كانت موجودة فى الماضى، فبين سبحانه أنه لاخوف عليهم فيما سيأتيهم

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ «١٧١»

من أحوال القيامة ، ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا .

قوله تعالى ﴿ يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أنه تعالى بين أنهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكر فهم يستبشرون لأنفسهم بما رزقوا من النعيم ، وانما أعاد لفظ (يستبشرون) لأن الاستبشار الأول كان بأحوال الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، والاستبشار الثانى كان بأحوال أنفسهم خاصة

فان قيل : أليس أنه ذكر فرحهم بأحوال أنفسهم والفرح عين الاستبشار ؟

قلنا : الجواب من وجهين : الأول : ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار . والثانى : لعل المراد حصول الفرح بما حصل فى الحال ، وحصول الاستبشار بما عرفوا أن النعمة العظيمة تحصل لهم فى الآخرة

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (بنعمة من الله وفضل) النعمة هى الثواب والفضل هو التفضل الزائد

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الآية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم أتم من استبشارهم بسعادة أنفسهم ، لأن الاستبشار الأول فى الذكر هو بأحوال الاخوان ، وهذا ، تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح أحوال اخوانه ومتعلقيه، يجب أن يكون أتم وأكمل من فرحه بصلاح أحوال نفسه

ثم قال ﴿ وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الكسائى (وان الله) بكسر الألف على الاستئناف . وقرأ الباقون بفتحها على معنى : وبأن الله ، والتقدير : يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبأن الله لا يضيع أجر المؤمنين والقراءة الأولى أتم وأكمل لأن على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط ، وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الأجر ، ولا شك أن المقام الأول أكمل لأن كون العبد مشتغلا بطلب الله أتم من اشتغاله بطلب أجر عمله

﴿ المسألة الثانية ﴾ المقصود من الآية بيان أن الذى تقدم من ايصال الثواب والسرور العظيم إلى الشهداء ليس حكما مخصوصاً بهم ، بل كل مؤمن يستحق شيئا من الأجر والثواب، فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الأجر والثواب ولا يضيعه ألبتة

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الآية عندنا دالة على العفو عن فساق أهل الصلاة لأنه بايمانه استحق الجنة

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِن بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ «١٧٢»

فلو بقى بسبب فسقه فى النار مؤبداً مخلداً لما وصل اليه أجر إيمانه ، فحينئذ يضيع أجر المؤمنين على إيمانهم وذلك خلاف الآية

قوله تعالى ﴿الذين استجابوا لله والرسول من بعد ماأصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم﴾

اعلم أن الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين ، تعرف احداهما بغزوة حمراء الاسد . والثانية بغزوة بدر الصغرى ، وكلاهما متصلة بغزوة أحد ، أما غزوة حمراء الاسد فهى المراد من هذه الآية على ماسنذكره ان شاء الله تعالى ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى محل (الذين) وجوه : الأول : وهو قول الزجاج أنه رفع بالابتداء وخبره (للذين أحسنوا منهم) الى آخر هذه الآية . الثانى : أن يكون محله هو الخفض على النعت للمؤمنين الثالث : أن يكون نصبا على المدح .

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب نزول هذه الآية قولان : الاول : وهو الأصح أن أبا سفيان وأصحابه لما انصرفوا من أحد وبلغوا الروحاء ندموا ، وقالوا إنا قتلنا أكثرهم ولم يبق منهم إلا القليل فلم تركناهم ؟ بل الواجب أن نرجع ونستأصلهم ، فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأراد أن يرهب الكفار ويريهم من نفسه ومن أصحابه قوة ، فندب أصحابه الى الخروج فى طلب أبى سفيان وقال: لاأريد أن يخرج الآن معى إلا من كان معى فى القتال ، فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوم من أصحابه ، قيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمراء الأسد . وهو من المدينة على ثلاثة أميال ، فألقى الله الرعب فى قلوب المشركين فانهزموا ، وروى أنه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ، ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة أخرى ، وكان كل ذلك لاثخان الجراحات فيهم ، وكان فيهم من يتوكأ على صاحبه ساعة ، ويتوكأ عليه صاحبه ساعة . والثانى : قال أبو بكر الأصم : نزلت هذه الآية فى يوم أحد لما رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم ، وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنها بعد أن مثلوا بحمزة ، فقذف الله فى قلوبهم الرعب فانهزموا ، وصلى عليهم، صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم ، وذكروا

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ «١٧٣» فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ «١٧٤»

---

أن صفية جاءت لتنظر الى أخيها حمزة فقال عليه الصلاة والسلام للزبير : ردها لئلا تجزع من مثلة أخيها ، فقالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى ، فقال للزبير: فدعها تنظر اليه ، فقالت خيرا واستغفرت له . وجاءت امرأة قد قتل زوجها وأبوها وأخوها وابنها فلما رأت النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت : إن كل مصيبة بعدك هدر ، فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية ، وأكثر الروايات على الوجه الاول .

﴿المسألة الثالثة﴾ استجاب : بمعنى أجاب ، ومنه قوله (فليستجيبوا لي) وقيل : أجاب فعل الاجابة واستجاب طلب أن يفعل الاجابة ، لأن الأصل في الاستفعال طلب الفعل ، والمعنى أجابوا وأطاعوا الله في أوامره وأطاعوا الرسول من بعد ما أصابهم الجراحات القوية .

أما قوله تعالى ﴿للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم﴾ ففيه مسألتان .

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم) وجوه : الأول (أحسنوا) دخل تحته الائتمار بجميع المأمورات ، وقوله (واتقوا) دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات ، والمكلف عند هذين الأمرين يستحق الثواب العظيم . الثاني : أحسنوا في طاعة الرسول في ذلك الوقت ، واتقوا الله في التخلف عن الرسول . وذلك يدل على أنه يلزمهم الاستجابة للرسول وإن بلغ الأمر بهم في الجراحات ما بلغ من بعد أن يتمكنوا معه من النهوض . الثالث : أحسنوا : فيما أتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، واتقوا ارتكاب شيء من المنهيات بعد ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف «من» في قوله (للذين أحسنوا منهم) للتبيين لأن الذين استجابوا لله والرسول قد أحسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم .

قوله تعالى ﴿الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم﴾

وفى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية نزلت فى غزوة بدر الصغرى ، روى ابن عباس أن أبا سفيان لما عزم على أن ينصرف من المدينة إلى مكة نادى : يامحمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها إن شئت ، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر : قل بيننا وبينك ذلك إن شاء الله تعالى ، فلما حضر الأجل خرج أبو سفيان مع قومه حتى نزل بمرالظهران ، وألقى الله تعالى الرعب فى قلبه، فبدا له أن يرجع ، فلقى نعيم بن مسعود الأشجعى وقد قدم نعيم معتمرا ، فقال يانعيم إنى وعدت محمداً أن نلتقى بموسم بدر ، وإن هذاعام جدب ولايصلحنا إلاعام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن ، وقدبدالى أن أرجع، ولكن إن خرج محمد ولم أخرج زادبذلك جراءة، فاذهب إلى المدينة فثبطهم ولك عندى عشرة من الابل، فخرج نعيم فوجدالمسلمين يتجهزون فقال لهم ماهذا بالرأى،أتوكم فى دياركم وقتلوا أكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم أحد ، فوقع هذا الكلام فى قلوب قوم منهم، فلما عرف الرسول عليه الصلاةوالسلام ذلك قال «والذى نفس محمد بيده لأخرجن إليهم ولووحدى» ثم خرج النبى صلى الله عليه وسلم ، ومعه نحو من سبعين رجلا فيهم ابن مسعود ، وذهبوا إلى أن وصلوا إلى بدر الصغرى ، وهى ماء لبنى كنانة ، وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية أيام ، ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أحدا من المشركين ، ووافقوا السوق ، وكانت معهم نفقات وتجارات، فباعوا واشتروا أدما وزبيباً وربحوا وأصابوا بالدرهم درهمين ، وانصرفوا إلى المدينة سالمين غانمين ،ورجع أبوسفيان إلى مكة فسمى أهل مكة جيشه جيش السويق ، وقالوا : إنما خرجتم لتشربوا السويق ، فهذا هوالكلام فى سبب نزول هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ فى محل (الذين) وجوه : أحدها : أنه جر، صفة للمؤمنين بتقدير: والله لايضيع أجر المؤمنين الذين قال لهم الناس . الثانى : أنه بدل من قوله (للذين أحسنوا) الثالث : أنه رفع بالابتداء وخبره (فزادهم إيماناً)

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بقوله (الذين) من تقدم ذكرهم ، وهم الذين استجابوا لله والرسول ، وفى المراد بقوله (قال لهم الناس) وجوه : الأول : أن هذا القائل هو نعيم بن مسعود كما ذكرناه فى سبب نزول هذه الآية ، وإنما جاز إطلاق لفظ الناس على الانسان الواحد ، لأنه إذا قال الواحد قولا وله أتباع يقولون مثل قوله أو يرضون بقوله ، حسن حينئذ إضافة ذلك الفعل إلى الكل ، قال الله تعالى (وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها . وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) وهم لم يفعلوا ذلك وإنما فعله أسلافهم، إلا أنه أضيف اليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم فى تلك الأفعال

فكذا ههنا يجوز أن يضاف القول إلى الجماعة الراضين بقول ذلك الواحد . الثانى : وهو قول ابن عباس ، ومحمد بن إسحاق : أن ركبا من عبدالقيس مروا بأبى سفيان ، فدسهم إلى المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم عليه جعلا . الثالث : قال السدى : هم المنافقون ، قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير إلى بدر لميعاد أبى سفيان : القوم قد أتوكم فى دياركم ، فقتلوا الأكثرين منكم ، فان ذهبتم إليهم لم يبق منكم أحد .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (إن الناس قد جمعوا لكم) المراد بالناس هو أبوسفيان وأصحابه ورؤساء عسكره ، وقوله (قدجمعوا لكم) أى جمعوا لكم الجموع ، فحذف المفعول لأن العرب تسمى الجيش جمعا ويجمعونه جموعا ، وقوله (فاخشوهم) أى فكونوا خائفين منهم، ثم انه تعالى أخبر أن المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنا ، فقال تعالى (فزادهم إيمانا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الضمير فى قوله (فزادهم) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان : الأول : عائد إلى الذين ذكروا هذه التخويفات . والثانى : أنه عائد إلى نفس قولهم ، والتقدير : فزادهم ذلك القول إيمانا ، وإنما حسنت هذه الاضافة لأن هذه الزيادة فى الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت إضافتها إلى هذا القول وإلى هذا القائل ، ونظيره قوله تعالى (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا) وقوله تعالى (فلما جاءهم نذير مازادهم إلا نفورا)

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالزيادة فى الايمان أنهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه ، بل حدث فى قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار ، وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فى كل ما يأمر به وينهى عنه ثقل ذلك أوخف . لأنه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة ، وكانوا محتاجين إلى المداواة، وحدث فى قلوبهم وثوق بأن الله ينصرهم على أعدائهم ويؤيدهم فى هذه المحاربة ، فهذا هو المراد من قوله تعالى (فزادهم إيمانا)

﴿المسألة الثالثة﴾ الذين يقولون ان الايمان عبارة لاعن التصديق بل عن الطاعات . وإنه يقبل الزيادة والنقصان، احتجوا بهذه الآية ، فانه تعالى نص على وقوع الزيادة ، والذين لايقولون بهذا القول قالوا : الزيادة إنما وقعت فى مراتب الايمان وفى شعائره . فصح القول بوقوع الزيادة فى الايمان مجازا .

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على أن الكل بقضاء الله وقدره ، وذلك لأن المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم أحد ، والعادة جارية بأنه إذا انهزم أحد الخصمين عن

الآخر فانه يحصل فى قلب الغالب قوة وشدة استيلاء ، وفى قلب المغلوب انكسار وضعف ، ثم انه سبحانه قلب القضية ههنا، فأودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب ، وأودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة ، وذلك يدل على أن الدواعى والصوارف من الله تعالى ، وإنها متى حدثت فى القلوب وقعت الأفعال على وفقها .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ والمراد أنهم كلما ازدادوا إيمانا فى قلوبهم أظهروا مايطابقه فقالوا: حسبنا الله ونعم الوكيل . قال ابن الانبارى (حسبنا الله) أى كافينا الله ، ومثله قول امرىء القيس :

وحسبك من غنى شبع ورى

أى يكفيك الشبع والرى ، وأما (الوكيل) ففيه أقوال : أحدها : أنه الكفيل . قال الشاعر :

ذكرت أبا أروى فبت كأننى  برد الأمور الماضيات وكيل

أراد كأننى برد الأمور كفيل . الثانى : قال الفراء : الوكيل : الكافى ، والذى يدل على صحة هذا القول أن «نعم» سبيلها أن يكون الذى بعدها موافقاً للذى قبلها ، تقول : رازقنا الله ونعم الرازق ، وخالقنا الله ونعم الخالق ، وهذا أحسن من قول من يقول: خالقنا الله ونعم الرازق ، فكذا ههنا تقدير الآية: يكفينا الله ونعم الكافى . الثالث : الوكيل ، فعيل بمعنى مفعول ، وهو الموكول اليه ، والكافى والكفيل يجوز أن يسمى وكيلا ، لأن الكافى يكون الأمر موكولا إليه ، وكذا الكفيل يكون الأمر موكولا إليه .

ثم قال تعالى ﴿فانقلبوا بنعمة من الله وفضل﴾ وذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج ، والمعنى: وخرجوا فانقلبوا ، فحذف الخروج لأن الانقلاب يدل عليه ، كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق) أى فضرب فانفلق ، وقوله (بنعمة من الله وفضل) قال مجاهد والسدى : النعمة ههنا العافية ، والفضل التجارة ، وقيل : النعمة منافع الدنيا . والفضل ثواب الآخرة ، وقوله (لم يمسسهم سوء) لم يصبهم قتل ولا جراح فى قول الجميع (واتبعوا رضوان الله) فى طاعة رسوله (والله ذو فضل عظيم) قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا، وفى ذلك إلقاء الحسرة فى قلوب المتخلفين عنهم وإظهار لخطا رأيهم حيث حرموا أنفسهم مما فاز به هؤلاء ، وروى أنهم قالوا : هل يكون هذا غزوا ، فأعطاهم الله ثواب الغزو ورضى عنهم .

واعلم أن أهل المغازى اختلفوا ، فذهب الواقدى إلى تخصيص الآية الأولى بواقعة حمراء الأسد ، والآية الثانية ببدر الصغرى ، ومنهم من يجعل الآيتين فى وقعة بدر الصغرى ، والأول أولى لأن قوله تعالى (من بعد ماأصابهم القرح) كأنه يدل على قرب عهد بالقرح ، فالمدح فيه أكثر من المدح

إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ «١٧٥»

على الخروج على العدو من وقت إصابة القرح لمسه ، والقول الآخر أيضا محتمل . والقرح على هذا القول يجب أن يفسر بالهزيمة ، فكأنه قيل : إن الذين انهزموا ثم أحسنوا الأعمال بالتوبة واتقوا الله فى سائر أمورهم ، ثم استجابوا لله وللرسول عازمين على الثواب موطنين أنفسهم على لقاء العدو ، بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا ، وتوكلوا على الله ورضوا به كافياً ومعيناً فلهم أجر عظيم لايحجبهم عنه ماكان منهم من الهزيمة إذ كانوا قد تابوا عنها والله أعلم

قوله تعالى ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين﴾

اعلم أن قوله (الشيطان) خبر (ذلكم) بمعنى : انما ذلكم المثبط هو الشيطان و(يخوف أولياءه) جملة مستأنفة بيان لتثبيطه ، أو (الشيطان) صفة لاسم الاشارة و (يخوف) الخبر ، والمراد بالشيطان الركب ، وقيل : نعيم بن مسعود ، وسمى شيطاناً لعتوه وتمرده فى الكفر ، كقوله (شياطين الانس والجن) وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة .

أما قوله تعالى ﴿ يخوف أولياءه﴾ ففيه سؤال : وهو أن الذين سماهم الله بالشيطان إنما خوفوا المؤمنين ، فما معنى قوله (الشيطان يخوف أولياءه) والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول تقدير الكلام : ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه، فحذف المفعول الثانى وحذف الجار ، ومثال حذف المفعول الثانى قوله تعالى (فاذا خفت عليه فألقيه فى اليم) أى فاذا خفت عليه فرعون ، ومثال حذف الجار قوله تعالى (لينذر بأساً شديدا) معناه : لينذركم بيأس وقوله (لينذر يوم التلاق) أى لينذركم بيوم التلاق ، وهذا قول الفراء ، والزجاج ، وأبى على . قالوا : ويدل عليه قراءة أبى بن كعب (يخوفكم بأوليائه).

﴿القول الثانى﴾ أن هذا على قول القائل : خوفت زيدا عمرا ، وتقدير الآية : يخوفكم أولياءه ، فحذف المفعول الأول ، كما تقول : أعطيت الأموال ، أى أعطيت القوم الأموال ، قال ابن الانبارى وهذا أولى من ادعاء جار لادليل عليه وقوله (لينذر بأسا) أى لينذركم بأساً وقوله (لينذر يوم التلاق) أى لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى إلى مفعولين من غير حرف جر تقول : خاف زيد القتال ، وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود (يخوفكم أولياءه)

وَلَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِى الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللهَ شَيْئاً يُرِيدُ اللهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى الآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١٧٦»

﴿القول الثالث﴾ أن معنى الآية : يخوف أولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين، والمعنى الشيطان يخوف أولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون أمره ، فأما أولياء الله ، فانهم لايخافونه إذا خوفهم ولا ينقادون لأمره ومراده منهم ، وهذا قول الحسن والسدى ، فالقول الأول فيه محذوفان، والثانى فيه محذوف واحد، والثالث لا حذف فيه . وأما الأولياء فهم المشركون والكفار، وقوله (فلاتخافوهم) الكناية فى القولين الأولين عائدة إلى الأولياء ، وفى القول الثالث عائدة إلى (الناس) فى قوله (ان الناس قدجمعوا لكم) (فلا تخافوهم) فتقعدوا عن القتال وتجبنوا (وخافون) فجاهدوا مع رسولى وسارعوا إلى ما يأمركم به (ان كنتم مؤمنين) يعنى أن الايمان يقتضى أن تؤثروا خوف الله على خوف الناس

قوله تعالى ﴿ولايحزنك الذين يسارعون فى الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا يريد الله ألا يجعل لهم حظا فى الآخرة ولهم عذاب عظيم﴾ فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع (يحزنك) بضم الياء وكسر الزاى ، وكذلك فى جميع مافى القرآن إلاقوله (لايحزنهم الفزع الأكبر) فى سورة الأنبياء، فانه فتح الياء وضم الزاى، والباقون كلهم بفتح الياء وضم الزاى. قال الازهرى : اللغة الجيدة : حزنه يحزنه على ماقرأ به أكثر القراء ، وحجة نافع أنهما لغتان يقال: حزن يحزن كنصر ينصر، وأحزن يحزن كأكرم يكرم لغتان

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى سبب نزول الآية على وجوه : الأول : أنها نزلت فى كفار قريش، والله تعالى جعل رسوله آمنا من شرهم ، والمعنى : لايحزنك من يسارع فى الكفر بأن يقصد جمع العساكر لمحاربتك ، فانهم بهذا الصنيع إنما يضرون أنفسهم ولا يضرون الله، ولا بد من حمل ذلك على أنهم لن يضروا النبى وأصحابه من المؤمنين شيئا ، واذا حمل على ذلك فلابد من حمله على ضرر مخصوص، لأن من المشهور أنهم بعد ذلك ألحقوا أنواعا من الضرر بالنبى عليه الصلاة والسلام ، والأولى أن يكون ذلك محمولا على أن مقصودهم من جمع العساكر إبطال هذا الدين وإزالة هذه الشريعة ، وهذا المقصود لايحصل لهم، بل يضمحل أمرهم وتزول شوكتهم ، ويعظم أمرك ويعلو شأنك . الثانى : أنها نزلت فى المنافقين ، ومسارعتهم هى أنهم كانوا يخوفون المؤمنين

بسبب وقعة أحد ويؤيسونهم من النصرة والظفر ، أو بسبب أنهم كانوا يقولون ان محمداً طالب ملك ، فتارة يكون الأمر له ، وتارة عليه ، ولو كان رسولا من عند الله ماغلب ، وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام، فكان الرسول يحزن بسببه . قال بعضهم : ان قوما من الكفار أسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم فى قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب ، فانه عليه السلام ظن أنهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة . فبين الله أن ردتهم لاتؤثر فى لحوق ضرر بك قال القاضى : ويمكن أن يقوى هذا الوجه بأمور : الأول : أن المستمر على الكفر لايوصف بانه يسارع فى الكفر ، وإنما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان . الثانى : أن إرادته تعالى أن لايجعل لهم حظاً فى الآخرة لايليق إلا بمن قد آمن ، فاستوجب ذلك ، ثم أحبط . الثالث : أن الحزن إنما يكون على فوات أمر مقصود ، فلما قدر النبى صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ، ثم كفروا حزن صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوات التكثير بهم ، فآمنه الله من ذلك وعرفه أن وجود إيمانهم كعدمه فى أن أحواله لاتتغير

﴿القول الرابع﴾ أن المراد رؤساء اليهود: كعب بن الأشرف وأصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا . قال القفال رحمه الله : ولايبعد حمل الآية على جميع أصناف الكفار بدليل قوله تعالى (ياأيها الرسول لايحزنك الذين يسارعون فى الكفر) إلى قوله (ومن الذين هادوا) فدلت هذه الآية على أن حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية سؤال : وهو أن الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصى طاعة ، فكيف نهى الله عن الطاعة ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه كان يفرط ويسرف فى الحزن على كفر قومه حتى كاد يؤدى ذلك إلى لحوق الضرر به ، فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه . ألاترى إلى قوله تعالى (فلاتذهب نفسك عليهم حسرات) الثانى : أن المعنى لايحزنوك بخوف أن يضروك ويعينوا عليك ، ألاترى إلى قوله (إنهم لن يضروا الله شيئاً) يعنى أنهم لايضرون بمسارعتهم فى الكفر غير أنفسهم ، ولا يعود وبال ذلك على غيرهم ألبتة.

ثم قال ﴿إنهم لن يضروا الله شيئاً﴾ والمعنى أنهم لن يضروا النبى وأصحابه شيئاً ، وقال عطاء : يريد: لن يضروا أولياء الله شيئاً

ثم قال تعالى ﴿يريد الله ألايجعل لهم حظاً فى الآخرة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه رد على المعتزلة ، وتنصيص على أن الخير والشر بارادة الله تعالى ، قال القاضى : المراد أنه يريد الاخبار بذلك والحكم به

إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٧٧»

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين : الأول : أنه عدول عن الظاهر ، والثانى : بتقدير أن يكون الأمر كما قال، لكن الاتيان بضد ما أخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : الارادة لا تتعلق بالعدم ، وقال أصحابنا ذلك جائز ، والآية دالة على قول أصحابنا لأنه قال (يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً فى الآخرة) فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم . قالت المعتزلة : المعنى أنه تعالى ما أراد ذلك كما قال (ولا يريد بكم العسر) قلنا : هذا عدول عن الظاهر

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية تدل على أن النكرة فى موضع النفى تعم ، إذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال (ولهم عذاب عظيم) وهذا كلام مبتدأ والمعنى أنه كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة

قوله تعالى ﴿ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم﴾

اعلم أنا لو حملنا الآية الأولى على المنافقين واليهود ، وحملنا هذه الآية على المرتدين لا يبعد أيضا حمل الآية الأولى على المرتدين . وحمل هذه الآية على اليهود . ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم ، أنهم كانوا يعرفون النبى صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على أعدائهم ، فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه . فكأنهم أعطوا الايمان وأخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشترى من إعطاء شىء وأخذ غيره بدلا عنه ، ولا يبعد أيضا حمل هذه الآية على المنافقين، وذلك لأنهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الايمان ، فاذا خلوا إلى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان ، فكان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالايمان

واعلم أنه تعالى . قال فى الآية الأولى (ان الذين يسارعون فى الكفر لن يضروا الله شيئا) وقال فى هذه الآية( ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا) والفائدة فى هذا التكرار أمور : أحدها : أن الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك أنهم كانوا كافرين أولا، ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك ، وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأى وقلة الثبات ، ومثل هذا الانسان لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير . وثانيها : أن أمر الدين أهم

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ «١٧٨»

الأمور وأعظمها ، ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل أو على الترك إلا بعد إمعان النظر وكثرة الفكر ، وهؤلاء يقدمون على الفعل أو على الترك فى مثل هذا المهم العظيم بأهون الأسباب وأضعف الموجبات ، وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم ، فامثال هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم . وثالثها : ان أكثرهم إنما ينازعونك فى الدين ، لا بناء على الشبهات ، بل بناء على الحسد والمنازعة فى منصب الدنيا ، ومن كان عقله هذا القدر ، وهو أنه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة فى الآخرة كان فى غاية الحماقة ، ومثله لا يقدر فى إلحاق الضرر بالغير ، فهذا هو الفائدة فى إعادة هذه الآية والله أعلم بمراده

قوله تعالى ﴿ ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين ﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن الذين ذهبوا إلى المدينة لتثبيط أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أنهم إنما ثبطوهم لأنهم خوفوهم بأن يقتلوا كما قتل المسلمون يوم أحد ، والله تعالى بين أن أقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت اليها ، وإنما الواجب على المؤمن أن يعتمد على فضل الله ، ثم بين فى هذه الآية أن بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل أولئك الذين قتلوا بأحد ، لأن هذا البقاء صار وسيلة الى الخزى فى الدنيا والعقاب الدائم فى القيامة ، وقتل أولئك الذين قتلوا يوم أحد صار وسيلة إلى الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى الآخرة ، فترغيب أولئك المثبطين فى مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله إلا جاهل . فهذا بيان وجه النظم ، وفى الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولا تحسبن الذين كفروا . ولا تحسبن الذين يبخلون . لا تحسبن الذين يفرحون . فلا تحسبنهم) فى الأربعة بالتاء وضم الباء فى قوله (تحسبنهم) وقرأ نافع وابن عامر بالياء إلا قوله (فلا تحسبنهم) فانه بالتاء ، وقرأ حمزة كلها بالتاء ، واختلاف القراء فى فتح السين وكسرها قدمناه فى سورة البقرة ، أما الذين قرأوا بالياء المنقطة من تحت: فقوله (يحسبن) فعل ، وقوله (الذين كفروا) فاعل يقتضى مفعولين أو مفعولا يسد مسد مفعولين نحو حسبت ، وقوله : حسبت أن زيدا منطلق ، وحسبت أن يقوم عمرو ، فقوله فى الآية (أنما نملى

لهم خير لأنفسهم) يسد مسد المفعولين ، ونظيره قوله تعالى (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون) وأما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فأحسن ماقيل فيه ماذكره الزجاج ، وهو أن (الذين كفروا) نصب بأنه المفعول الاول ، و (أنما نملى لهم) بدل عنه ، و (خير لأنفسهم) هو المفعول الثانى والتقدير : ولا تحسبن يا محمد إملاء الذين كفروا خيرا لهم . ومثله مما جعل «أن» مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى (وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) فقوله (أنها لكم) بدل من إحدى الطائفتين .

﴿المسألة الثانية﴾ «ما» فى قوله (أنما) يحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون بمعنى الذى فيكون التقدير : لا تحسبن الذين كفروا أن الذى نمليه خير لأنفسهم . وحذف الهاء من «نملى» لأنه يجوز حذف الهاء من صلة الذى كقولك: الذى رأيت زيد ، والآخر : أن يقال : «ما» مع مابعدها فى تقدير المصدر، والتقدير : لاتحسبن الذين كفروا أن إملائى لهم خير .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف «ما» مصدرية وإذا كان كذلك فكان حقها فى قياس علم الخط أن تكتب مفصولة ولكنها وقعت فى مصحف عثمان متصلة ، واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب ، وأما فى قوله (إنما نملى لهم) فههنا يجب أن تكون متصلة لانها كافة بخلاف الأولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ معنى «نملى» نطيل ونؤخر ، والاملاء الامهال والتأخير ، قال الواحدى رحمه الله : واشتقاقه من الملوة وهى المدة من الزمان ، يقال ملوت من الدهر ملوة وملوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد ، قال الأصمعى : يقال أملى عليه الزمان أى طال ، وأملى له أى طول له وأمهله ، قال أبو عبيدة : ومنه الملا للأرض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية فى مسألة القضاء والقدر من وجوه : الأول : أن هذا الاملاء عبارة عن اطالة المدة، وهى لاشك أنها من فعل الله تعالى ، والآية نص فى بيان أن هذا الاملاء ليس بخير ، وهذا يدل على أنه سبحانه فاعل الخير والشر . الثانى : أنه تعالى نص على أن المقصود من هذا الاملاء هو أن يزدادوا الاثم والبغى والعدوان ؛ وذلك يدل على أن الكفر والمعاصى بارادة الله ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (ولهم عذاب مهين) أى إنما نملى لهم ليزدادوا إثما وليكون لهم عذاب مهين . الثالث : أنه تعالى أخبر عنهم أنهم لاخير لهم فى هذا الاملاء ، أنهم لايحصلون إلا على ازدياد البغى والطغيان ، والاتيان بخلاف مخبر الله تعالى مع بقاء ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال ، وإذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع أنهم مكلفون بذلك لزم فى نفسه بطلان مذهب القوم . قالت المعتزلة :

﴿أما الوجه الأول﴾ فليس المراد من هذه الآية أن هذا الاملاء ليس بخير ، إنما المراد أن هذا الاملاء ليس خيرا لهم من أن يموتوا كما مات الشهداء يوم أحد، لأن كل هذه الآيات فى شأن أحد وفى تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه فى الآيات المتقدمة ، فبين تعالى أن إبقاء الكافرين فى الدنيا وإملاءه لهم ليس بخير لهم من أن يموتوا كموت الشهداء ، ولا يلزم من نفى كون هذا الاملاء أكثر خيرية من ذلك القتل، أن لا يكون هذا الاملاء فى نفسه خيرا .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ فقد قالوا: ليس المراد من الآية أن الغرض من الاملاء إقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وقوله (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله) بل الآية تحتمل وجوها من التأويل : أحدها : أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا) وقوله (ولقد ذرأنا لجهنم) وقوله (وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله) وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال، بل لطلب الاهتداء ، ويقال: ما كانت موعظتى لك إلا لزيادة فى تماديك فى الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك ، وثانيها: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير ، والتقدير: ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم ليزدادوا إثما إنما نملى لهم خير لأنفسهم وثالثها : أنه تعالى لما أمهلهم مع علمه بأنهم لا يزدادون عند هذا الامهال إلا تماديا فى الغى والطغيان ، أشبه هذا حال من فعل الاملاء لهذا الغرض والمشابهة أحد أسباب حسن المجاز . ورابعها : وهو السؤال الذى ذكرته للقوم وهو أن اللام فى قوله (ليزدادوا إثما) غير محمول على الغرض باجماع الأمة ، أما على قول أهل السنة فلأنهم يحيلون تعليل أفعال الله بالأغراض ، وأما على قولنا فلأنا لا نقول بأن فعل الله معلل بغرض التعب والايلام ، بل عندنا أنه تعالى لم يفعل فعلا إلا لغرض الاحسان ، واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على أن هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض ، وعند هذا يسقط ما ذكرتم من الاستدلال ، ثم بعد هذا : قول القائل : ما المراد من هذه اللام غير ملتفت اليه ، لأن المستدل إنما بنى استدلاله على أن هذه اللام للتعليل ، فاذا بطل ذلك سقط استدلاله .

﴿وأما الوجه الثالث﴾ وهو الاخبار والعلم فهو معارض بأن هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه ، ويلزم أن يكون الله موجباً لا مختارا، وهو بالاجماع باطل .

والجواب عن الاول : أن قوله (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير) معناه نفى الخيرية فى نفس الأمر ، وليس معناه أنه ليس خيرا من شىء آخر ، لأن بناء المبالغة لا يجوز ذكره إلا عند ذكر الراجح والمرجوح ، فلما لم يذكر الله ههنا إلا أحد الأمرين عرفنا أنه لنفى الخيرية

لالنفى كونه خيرا من شىء آخر .

﴿وأما السؤال الثانى﴾ وهو تمسكهم بقوله (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وبقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع)

فجوابه : أن الآية التى تمسكنا بها خاص ، والآية التى ذكرتموها عام ، والخاص مقدم على العام

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر ، وأيضاً فان البرهان العقلى يبطله؛ لأنه تعالى لما علم أنهم لابد وأن يصيروا موصوفين بازدياد الغى والطغيان ، كان ذلك واجب الحصول لأن حصول معلوم الله واجب ، وعدم حصوله محال ، وإرادة المحال محال ، فيمتنع أن يريد منهم الايمان، ويجب أن يريد منهم ازدياد الغى والطغيان ، وحينئذ ثبت أن المقصود هو التعليل وأنه لايجوز المصير إلى لام العاقبة .

﴿وأما السؤال الرابع﴾ وهو التقديم والتأخير .

فالجواب عنه من ثلاثة أوجه : أحدها : أن التقديم والتأخير ترك للظاهر . وثانيها : قال الواحدى رحمه الله : هذا إنما يحسن لو جازت قراءة (أنما نملى لهم خير لأنفسهم) بكسر «إنما» وقراءة (إنما نملى لهم ليزدادوا إثما) بالفتح . ولم توجد هذه القراءة البتة . وثالثها : أنا بينا بالبرهان القاطع العقلى أنه يجب أن يكون مراد الله من هذا الاملاء حصول الطغيان لاحصول الايمان ، فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع .

﴿وأما السؤال الخامس﴾ وهو قوله: هذه اللام لايمكن حملها على التعليل .

فجوابه أن عندنا يمتنع تعليل أفعال الله لغرض يصدر من العباد. فاما أن يفعل تعالى فعلا ليحصل منه شىء آخر فهذا غير ممتنع ، وأيضاً قوله (إنما نملى لهم ليزدادوا إثما) تنصيص على أنه ليس المقصود من هذا الاملاء إيصال الخير لهم والاحسان اليهم ، والقوم لايقولون بذلك، فتصير الآية حجة عليهم من هذا الوجه .

﴿وأما السؤال السادس﴾ وهو المعارضة بفعل الله تعالى .

فالجواب : أن تأثير قدرة الله فى إيجاد المحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه ، فلم يمكن أن يكون العلم مانعاً عن القدرة . أما فى حق العبد فتأثير قدرته فى إيجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه ، فصلح أن يكون هذا العلم مانعاً للعبد عن الفعل، فهذا تمام المناظرة فى هذه الآية .

﴿المسألة السادسة﴾ اتفق أصحابنا أنه ليس لله تعالى فى حق الكافر شىء من النعم الدينية . وهل له فى حقه شىء من النعم الدنيوية ، اختلف فيه قول أصحابنا ، فالذين قالوا ليس له فى حقه شيء من

مَّا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ «١٧٩»

---

النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا هذه الآية دالة عل أن اطالة العمر وإيصاله الى مراداته فى الدنيا ليس شىء منها نعمة ، لانه تعالى نص على أن شيئاً من ذلك ليس بخير ، والعقل أيضا يقرره وذلك لان من أطعم إنسانا خبيصا مسموما فانه لايعد ذلك الاطعام إنعاما ، فاذا كان المقصود من إعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شىء منها نعمة حقيقة، وأما الآيات الواردة فى تكثير النعم فى حق الكفار فهى محمولة على مايكون نعما فى الظاهر ، وانه لاطريق إلى التوفيق بين هذه الآية وبين تلك الآيات الا أن نقول : تلك النعم نعم فى الظاهر ولكنها نقم وآفات فى الحقيقة والله أعلم

قوله تعالى ﴿ماكان الله ليذر المؤمنين على ماأنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وماكان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية الكلام فى قصة أحد، فأخبر تعالى ان الاحوال التى وقعت فى تلك الحادثة من القتل والهزيمة ، ثم دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اياهم مع ماكان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ، ثم دعائه اياهم مرة أخرى الى بدر الصغرى لموعد أبى سفيان ، فأخبر تعالى أن كل هذه الأحوال صار دليلا على امتياز المؤمن من المنافق، لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى منكم ، ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين عن العود الى الجهاد ، فأخبر سبحانه وتعالى أنه لايجوز فى حكمته أن يذركم على ماأنتم عليه من اختلاط المنافقين بكم وإظهارهم أنهم منكم ومن أهل الايمان بل كان يجب فى حكمته إلقاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز ،فهذا وجه النظم . وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (حتى يميز الخبيث) بالتشديد ، وكذلك فى الافعال والباقون (يميز) بالتخفيف وفتح الياء الأولى وكسر الميم وسكون الياء الأخيرة. قال الواحدى رحمه الله : وهما لغتان يقال مزت الشىء بعضه من بعض فأنا أميزه ميزا وأميزه تمييزاً ، ومنه الحديث «من ماز أذى عن طريق فهو له صدقة» وحجة من قرأ بالتخفيف وفتح الياء أن الميز يفيد فائدة التمييز وهو أخف

فى اللفظ فكان أولى ، وحكى أبو زيد عن أبى عمرو أنه كان يقول: التشديد للكثرة ، فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف ، والله تعالى قال (حتى يميز الخبيث من الطيب) فذكر شيئين، وهذا كما قال بعضهم فى الفرق والتفريق ، وأيضا قال تعالى (وامتازوا اليوم) وهو مطاوع الميز ، وحجة من قرأ بالتشديد : أن التشديد للتكثير والمبالغة، وفى المؤمنين والمنافقين كثرة، فلفظ التمييز ههنا أولى، ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا إلا أنه للجنس ، فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا أن معنى الآية: ما كان الله ليذركم يامعشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق وأشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب ، أى المنافق من المؤمن . واختلفوا بأى شىء ميز بينهم وذكروا وجوها : أحدها : بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة، فمن كان مؤمنا ثبت على إيمانه وعلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره . وثانيها : أن الله وعد بنصرة المؤمنين وإذلال الكافرين ، فلما قوى الاسلام عظمت دولته وذل الكفر وأهله ، وعند ذلك حصل هذا الامتياز. وثالثها: القرائن الدالة على ذلك، مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته، والمنافقين كانوا يغتمون بسبب ذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ ههنا سؤال، وهو أن هذا التميز إن ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين ، وظهور الكفر منهم ينفى كونهم منافقين . وان لم يظهر لم يحصل موعود الله .

وجوابه : أنه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظنى، لا الامتياز القطعى .

ثم قال تعالى ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾ معناه أنه سبحانه حكم بأن يظهر هذا التمييز ، ثم بين بهذه الآية أنه لا يجوز أن يحصل ذلك التمييز بأن يطلعكم الله على غيبه فيقول إن فلانا منافق وفلانا مؤمن، وفلانا من أهل الجنة وفلانا من أهل النار ، فان سنة الله جارية بأنه لا يطلع عوام الناس على غيبه ، بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز إلا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات ، حتى يتميز عندها الموافق من المنافق ، فأما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهو من خواص الأنبياء ، فلهذا قال (ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء) أى ولكن الله يصطفى من رسله من يشاء فخصهم باعلامهم أن هذا مؤمن وهذا منافق . ويحتمل ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على أيديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى : وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول ، بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ، ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل

ثم قال (فآمنوا بالله ورسله) والمقصود أن المنافقين طعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ «١٨٠»

---

الحوادث المكروهة فى قصة أحد. فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح، منها تمييز الخبيث من الطيب، فلما أجاب عن هذه الشبهة التى ذكرتموها قال (فآمنوا بالله ورسله) يعنى لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التى ذكرتموها فى الطعن فى نبوته فقد أجبنا عنها، فلم يبق إلا أن تؤمنوا بالله ورسله، وإنما قال (ورسله) ولم يقل: ورسوله لدقيقة، وهى أن الطريق الذى به يتوصل الى الاقرار بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام ليس إلا المعجز وهو حاصل فى حق محمد صلى الله عليه وسلم، فوجب الاقرار بنبوة كل واحد من الأنبياء، فلهذه الدقيقة قال (ورسله) والمقصود التنبيه على أن طريق إثبات نبوة جميع الأنبياء واحد، فمن أقر بنبوة واحد منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل، ولما أمرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال (وان تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم) وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير﴾

اعلم أنه تعالى لما بالغ فى التحريض على بذل النفس فى الجهاد فى الآيات المتقدمة شرع ههنا فى التحريض على بذل المال فى الجهاد، وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال فى سبيل الله، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (ولا تحسبن) بالتاء والباقون بالياء، أما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج: معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم، فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه. وأما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان: الأول: أن يكون فاعل (يحسبن) ضمير رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ضمير أحد، والتقدير: ولا يحسبن رسول الله أو لا يحسبن أحد بخل الذين يبخلون خيراً لهم. الثانى: أن يكون فاعل (يحسبن) هم الذين يبخلون، وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا، وتقديره: ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيراً لهم، وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه، كقوله: من كذب كان شراً له. أى الكذب، ومثله:

إذا نهى السفيه جرى إليه

أى السفه وأنشد الفراء

هم الملوك وأبناء الملوك هم والآخذون به والسادة الأول

فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى عنه بذكر الملوك .

﴿المسألة الثانية﴾ هو فى قوله (هو خيرا لهم) تسميه البصريون فصلا ، والكوفيون عمادا، وذلك لأنه لما ذكر «يبخلون» فهو بمنزلة ماإذا ذكر البخل ، فكأنه قيل : ولا يحسبن الذين يبخلون البخل خيرا لهم ، وتحقيق القول فيه أن للمبتدا حقيقة ، وللخبر حقيقة، وكون حقيقة المبتدا موصوفا بحقيقة الخبر أمر زائد على حقيقة المبتدا وحقيقة الخبر ، فاذا كانت هذه الموصوفية أمرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهى كلمة «هو»

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الآية دالة على ذم البخل بشىء من الخيرات والمنافع . وذلك الخير يحتمل أن يكون مالا، وأن يكون علما .

﴿فالقول الأول﴾ ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال ، والمعنى: لايتوهمن هؤلاء البخلاء أن بخلهم هو خير لهم ، بل هو شر لهم ، وذلك لأنه يبقى عقاب بخلهم عليهم ، وهو المراد من قوله (سيطوقون مابخلوا به يوم القيامة) مع أنه لاتبقى تلك الأموال عليهم وهذا هو المراد بقوله (ولله ميراث السموات والأرض)

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد من هذا البخل : البخل بالعلم ، وذلك لأن اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم وصفته ، فكان ذلك الكتمان بخلا ، يقال فلان يبخل بعلمه ، ولا شك أن العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى (وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) ثم إنه تعالى علم اليهود والنصارى مافى التوراة والأنجيل ، فاذا كتموا مافى هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى قال (سيطوقون مابخلوا به) ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى تحمل المجاز فى تفسير هذه الآية ، ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى المجاز فكان هذا أولى. الثانى: أنا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيبا فى بذل المال فى الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية مع ماقبلها نظم حسن، ولو حملناها على أن اليهود كتموا ماعرفوه من التوراة انقطع النظم . إلا على سبيل التكلف، فكان الأول أولى

﴿المسألة الرابعة﴾ أكثر العلماء على أن البخل عبارة عن منع الواجب ، وان منع التطوع

لايكون بخلا، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : ان الآية دالة على الوعيد الشديد فى البخل ، والوعيد لا يليق إلا الواجب . وثانيها : أنه تعالى ذم البخل وعابه ، ومنع التطوع لايجوز أن يذم فاعله وأن يعاب به . وثالثها : وهو أنه تعالى لاينفك عن ترك التفضل لأنه لانهاية لمقدوراته فى التفضل ، وكل مايدخل فى الوجود فهو متناه ، فيكون لامحالة تاركا التفضل ، فلو كان ترك التفضل بخلا لزم أن يكون الله تعالى موصوفا بالبخل لامحالة ، تعالى الله عز وجل عنه علوا كبيرا . ورابعها : قال عليه الصلاة والسلام «وأى داء أدوأ من البخل» ومعلوم أن تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف . وخامسها: أنه كان لو تارك التفضل بخيلا لوجب فيمن يملك المال كله العظيم أن لايتخاص من البخل إلا باخراج الكل . وسادسها : أنه تعالى قال (ومما رزقناهم ينفقون) وكلمة «من» للتبعيض ، فكان المراد من هذه الآية: الذين ينفقون بعض مارزقهم الله، ثم إنه تعالى قال فى صفتهم (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فوصفهم بالهدى والفلاح ، ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك . فثبت بهذه الآية أن البخل عبارة عن ترك الواجب ، إلا أن الانفاق الواجب أقسام كثيرة ، منها انفاقه على نفسه وعلى أقاربه الذين يلزمه مؤنتهم ، ومنها مايتصل بأبواب الزكاة ،ومنها ماإذا احتاج المسلمون إلى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم ، فههنا يجب عليهم انفاق الأموال على من يدفعه عنهم ، لأن ذلك يجرى مجرى دفع الضرر عن النفس ، ومنها إذا صار أحد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه أن يدفع اليه مقدار مايستبقى به رمقه ، فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركه من باب البخل والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿سيطوقون مابخلوا به يوم القيامة﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير هذا الوعيد وجوه : الأول : أن يحمل هذا على ظاهره وهو أنه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا لعذابهم . قيل انه تعالى يصير تلك الأموال فى أعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق تلتوى فى أعناقهم ، ويجوز أيضا أن تلتوى تلك الحيات فى سائر أبدانهم ، فأما مايصير من ذلك فى أعناقهم فعلى جهة أنهم كانوا التزموا أداء الزكاة ثم امتنعوا عنها ، وأما مايلتوى منها فى سائر أبدانهم فعلى جهة أنهم كانوا يضمون تلك الأموال إلى أنفسهم ، فعوضوا منها بأن جعلت حيات التوت عليهم كأنهم قد التزموها وضموها إلى أنفسهم ، ويمكن أن يكون الطوق طوقا من نار يجعل فى أعناقهم ، ونظيره قوله تعالى (يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم) وعن ابن عباس رضى الله عنهما: تجعل تلك الزكاة الممنوعة فى عنقهم كهيئة الطوق شجاعا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول : أنا الزكاة التى بخلت فى الدنيا بى

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله (سيطوقون) قال مجاهد : سيكلفون أن يأتوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ماروى عن ابن عباس أنه كان يقرأ (وعلى الذين يطوقونه فدية) قال المفسرون : يكلفونه ولا يطيقونه ، فكذا قوله (سيطوقون مابخلوا به يوم القيامة) أى يؤمرون بأداء مامنعوا حين لايمكنهم الاتيان به ، فيكون ذلك توبيخا على معنى: هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا .

﴿والقول الثالث﴾ أن قوله (سيطوقون مابخلوا به) أى سيلزمون إثمه فى الآخرة، وهذا على طريق التمثيل لاعلى أن ثم أطواقا ، يقال منه : فلان كالطوق فى رقبة فلان ، والعرب يعبرون عن تأكيد الزام الشىء بتصييره فى العنق ، ومنه يقال : قلدتك هذا الأمر، وجعلت هذا الأمر فى عنقك قال تعالى (وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه)

﴿القول الرابع﴾ إذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى (سيطوقون) أن الله تعالى يجعل فى رقابهم طوقا من نار ، قال عليه الصلاة والسلام «من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجمه الله بلجام من النار يوم القيامة» والمعنى أنهم عوقبوا فى أفواههم وألسنتهم بهذا اللجام لأنهم لم ينطقوا بأفواههم وألسنتهم بما يدل على الحق .

واعلم أن تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد ، وذلك لأن اليهود والنصارى موصوفون بالبخل فى القرآن مذمومون به . قال تعالى فى صفتهم (أم لهم نصيب من الملك فاذاً لايؤتون الناس نقيراً) وقال أيضاً فيهم (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) وأيضاً ذكر عقيب هذه الآية قوله (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وذلك من أقوال اليهود ، ولا يبعد أيضاً أن تكون الآية عامة فى البخل بالعلم ، وفى البخل بالمال ، ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق ، وذلك لأن من يلزمه هذه الحقوق ولا تسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشريعة ، أما قوله (بل هو شر لهم) فلأنه يؤدى إلى حرمان الثواب وحصول النار . وأما قوله (سيطوقون مابخلوا به يوم القيامة) فهو صريح بالوعيد

واعلم أن الكلام فى هذه المسألة تقدم فى سورة البقرة

ثم قال تعالى ﴿ولله ميراث السموات والأرض﴾ وفيه وجهان : الأول : وله مافيها مما يتوارثه أهلهما من مال وغيره . فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه فى سبيله ، ونظيره قوله تعالى (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) والثانى : وهو قول الأكثرين : المراد أنه يفنى أهل

لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَاقَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ «١٨١» ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «١٨٢»

السموات والأرض وتبقى الاملاك ولامالك لها إلا الله ، فجرى هذا مجرى الوراثة إذكان الخلق يدعون الاملاك . فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا أحداكان هو الوارث لها ، والمقصود من الآية أنه يبطل ملك جمع المالكين إلاملك الله سبحانه وتعالى ، فيصير كالميراث . قال ابن الانبارى : يقال ورث فلان علم فلان إذا انفرد به بعد أن كان مشاركا فيه ، وقال تعالى (وورث سليمان داود) وكان المعنى انفراده بذلك الأمر بعد أن كان داود مشاركا له فيه وغالبا عليه .

ثم قال تعالى ﴿والله بما تعملون خبير﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (بما يعملون) بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون ، والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليه ، والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب ، وذلك لأن ماقبل هذه الآية خطاب وهو قوله (وان تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم) والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه ، والغيبة أقرب اليه من الخطاب قال صاحب الكشاف : الياء على طريقة الالتفات وهى أبلغ فى الوعيد

قوله تعالى ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ماقالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد

اعلم أن فى كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما أمر المكلفين فى هذه الآيات ببذل النفس وبذل المال فى سبيل الله وبالغ فى تقرير ذلك ، شرع بعد ذلك فى حكاية شبهات القوم فى الطعن فى نبوته

﴿فالشبهة الأولى﴾ أنه تعالى لما أمر بانفاق الأموال فى سبيله قالت الكفار: انه تعالى لو طلب الانفاق فى تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا ، لأن الذى يطلب المال من غيره يكون فقيرا، ولما كان الفقر على الله تعالى محالا، كان كونه طالبا للمال من عبيده محالا ، وذلك يدل على أن محمدا كاذب فى إسناد هذا الطلب إلى الله تعالى

﴿الوجه الثانى﴾ فى طريق النظم أن أمة موسى عليه السلام كانوا إذا أرادوا التقرب بأموالهم إلى الله تعالى ، فكانت تجيء نار من السماء فتحرقها ، فالنبى صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الأموال فى سبيل الله قالوا له لو كنت نبياً لما طلبت الأموال لهذا الغرض ، فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج فى اصلاح دينه إلى أموالنا ، بل لو كنت نبياً لكنت تطلب أموالنا لأجل أن تجيئها نار من السماء فتحرقها ، فلما لم تفعل ذلك عرفنا أنك لست بنبى ، فهذا هو وجه النظم ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه يبعد من العاقل أن يقول ان الله فقير ونحن أغنياء ، بل الانسان إنما يذكر ذلك إما على سبيل الاستهزاء أو على سبيل الالزام ، وأكثر الروايات أن هذا القول إنما صدر عن اليهود . روى أنه صلى الله عليه وسلم كتب مع أبى بكر إلى يهود بنى قينقاع يدعوهم إلى الاسلام وإلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأن يقرضوا الله قرضاً حسنا ، فقال فنحاص اليهودى إن الله فقير حتى سألنا القرض، فلطمه أبو بكر فى وجهه وقال : لولا الذى بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك، فشكاه إلى رسول صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله ، فنزلت هذه الآية تصديقاً لأبى بكر رضى الله عنه . وقال آخرون : لما أنزل الله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة) قالت اليهود: نرى إله محمد يستقرض منا ، فنحن إذن أغنياء وهو فقير ، وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا ، وأرادوا قوله (فيضاعفه له أضعافا كثيرة)

واعلم أنه ليس فى الآية تعيين هذا القائل، إلا أن العلماء نسبوا هذا القول إلى اليهود واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : إن يد الله مغلولة : يعنون أنه بخيل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور فى هذه الآية . وثانيها : ماروى فى الخبر أنهم تكلموا بذلك على ما رويناه فى قصة أبى بكر . وثالثها : أن القول بالتشبيه غالب على اليهود ، ومن قال بالتشبيه لايمكنه إثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات ، وإذا عجز عن إثبات هذا الأصل عجز عن بيان أنه غنى وليس بفقير .

والوجه الرابع : أن موسى عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم أن يوافقوه فى مجاهدة الأعداء قالوا : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون . فموسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا : لما كان الاله قادرا فأى حاجة به الى جهادنا . وكذا ههنا أن محمدا عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا : لما كان الاله غنيا فأى حاجة به الى أموالنا . فكان إسنادهم هذه الشبهة الى اليهود لائقا من هذا الوجه ، وإن كان لا يمتنع أن يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك . والأظهر أنهم قالوه على سبيل الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، يعنى لو صدق محمد فى

أن الاله يطلب المال من عبيده لكان فقيرا ، ولما كان ذلك محالا ثبت أنه كاذب فى هذا الاخبار ، أو ذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية ، فأما أن يقول العاقل مثل هذا الكلام عن اعتقاد فهو بعيد .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى سميع للأقوال، ونظيره قوله تعالى (قد سمع الله قول التى تجادلك)

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يدل على أن قائل هذا القول كانوا جماعة، لأنه تعالى قال (الذين قالوا) وظاهر هذا القول يفيد الجمع . وأما ماروى أن قائل هذا القول هو فنحاص اليهودى، فهذا يدل على أن غيره لم يقل ذلك ، فلما شهد الكتاب أن القائلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك .

ثم قال تعالى ﴿سنكتب ماقالوا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (سيكتب) بالياء وضمها على مالم يسم فاعله (وقتلهم الأنبياء) برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم ، والباقون بالنون وفتح اللام إضافة اليه تعالى . قال صاحب الكشاف : وقرأ الحسن والأعرج (سيكتب) بالياء وتسمية الفاعل .

﴿المسألة الثانية﴾ هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها : أحدها : أن يكون المراد من كتبه عليهم إثبات ذلك عليهم وأن لا يلغى ولا يطرح ، وذلك لأن الناس إذا أرادوا إثبات الشىء على وجه لايزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه ، والله تعالى جعل الكتبة مجازا عن إثبات حكم ذلك عليهم . الثانى : سنكتب ماقالوا فى الكتب التى تكتب فيها أعمالهم ليقرؤا ذلك فى جرائد أعمالهم يوم القيامة ، والثالث : عندى فيه احتمال آخر ، وهو أن المراد: سنكتب عنهم هذا الجهل فى القرآن حتى يعلم الخلق الى يوم القيامة شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجهدهم فى الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بكل ماقدروا عليه .

ثم قال ﴿وقتلهم الأنبياء بغير حق﴾ أى ونكتب قتلهم الأنبياء بغير حق ، وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ الفائدة فى ضم أنهم قتلوا الأنبياء إلى أنهم وصفوا الله تعالى بالفقر، هى بيان أن جهل هؤلاء ليس مخصوصاً بهذا الوقت ، بل هم منذ كانوا، مصرون على الجهالات والحماقات .

﴿المسألة الثانية﴾ فى إضافة قتل الأنبياء إلى هؤلاء وجهان : أحدهما : سنكتب ماقال هؤلاء ونكتب ما فعله أسلافهم فنجازى الفريقين بما هو أهله ، كقوله تعالى (وإذ قتلتم نفساً) أى قتلها أسلافكم (وإذ نجيناكم من آل فرعون . وإذ فرقنا بكم البحر) والفاعل لهذه الأشياء هو أسلافهم ، والمعنى أنه سيحفظ على الفريقين معاً أقوالهم وأفعالهم .

﴿والوجه الثانى﴾ سنكتب على هؤلاء ماقالوا بأنفسهم ، ونكتب عليهم رضاهم بقتل آبائهم

الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين . وعن الشعبي أن رجلا ذكر عنده عثمان رضى الله عنه وحسن قتله ، فقال الشعبي : صرت شريكا فى دمه ، ثم قرأ الشعبي (قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم) فنسب لهؤلاء قتلهم وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة .

ثم قال تعالى ﴿ونقول ذوقوا عذاب الحريق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (سيكتب) على لفظ مالم يسم فاعله (وقتلهم الأنبياء) برفع اللام (ويقول ذوقوا) بالياء المنقطة من تحت ، والباقون (سنكتب ونقول) بالنون

﴿المسألة الثانية﴾ المراد أنه تعالى ينتقم من هذا القائل بأن يقول له ذق عذاب الحريق ، كما أذقت المسلمين الغصص ، والحريق هو المحرق كالأليم بمعنى المؤلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ يحتمل أن يقال له هذا القول عند الموت أو عند الحشر أو عند قراءة الكتاب ويحتمل أن يكون هذا كناية عن حصول الوعيد ، وإن لم يكن هناك قول

﴿المسألة الرابعة﴾ لقائل أن يقول :إنهم أوردوا سؤالا وهو أن من يطلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا ، فلو طلب الله المال من عبيده لكان فقيرا وذلك محال ، فوجب أن يقال: إنه لم يطلب المال من عبيده ، وذلك يقدح فى كون محمد عليه الصلاة والسلام صادقا فى ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فأين الجواب عنها ؟ وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها؟

فنقول : إذا فرعنا على قول أصحابنا من أهل السنة والجماعة قلنا : يفعل الله مايشاء ويحكم ما يريد ، فلا يبعد أن يأمر الله تعالى عبيده ببذل الأموال مع كونه تعالى أغنى الأغنياء

وإن فرعنا على قول المعتزلة فى أنه تعالى يراعى المصالح لم يبعد أن يكون فى هذا التكليف أنواع من المصالح العائدة إلى العباد : منها : أن إنفاق المال يوجب زوال حب المال عن القلب ، وذلك من أعظم المنافع ، فانه اذا مات فلو بقى فى قلبه حب المال مع أنه ترك المال لكان ذلك سببا لتألم روحه بتلك المفارقة ، ومنها : أن يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ، ومنها : أن بسبب الانفاق يصير القلب فارغا عن حب ماسوى الله ، وبقدر مايزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله ، وذلك رأس السعادات، وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله فى القرآن وبينها مراراً وأطوارا ، كما قال (والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا) وقال (والآخرة خير وأبقى) وقال (ورضوان من الله أكبر) وقال (فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون) فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان إيراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البينات محض التعنت . فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد .

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «١٨٣»

---

ثم قال تعالى ﴿ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال (ذلك بما قدمت أيديكم) أى هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر وأقدمتم على قتل الأنبياء ، فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : الآية تدل على أن فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير أن لا يقع منهم تلك الذنوب ، وفيه بطلان قول المجبرة : ان الله يعذب الأطفال بغير جرم ، ويجوز أن يعذب البالغين بغير ذنب ، ويدل على كون العبد فاعلا ، وإلا لكان الظلم حاصلا .

والجواب : ان ماذكرتم معارض بمسألة الداعى ومسألة العلم على ما شرحناه مرارا وأطوارا .

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول (وما ربك بظلام للعبيد) يفيد نفى كونه ظلاما ، ونفى الصفة يوهم بقاء الأصل ، فهذا يقتضى ثبوت أصل الظلم .

أجاب القاضى عنه بأن العذاب الذى توعد بأن يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما ، فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا ، وهذا يؤكد ماذكرنا أن إيصال العقاب اليهم يكون ظلما لو لم يكونوا مذنبين .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن ذكر الأيدى على سبيل المجاز ، لأن الفاعل هو الانسان لا اليد ، إلا أن اليد لما كانت آلة الفعل حسن إسناد الفعل اليها على سبيل المجاز ، ثم فى هذه الآية ذكر اليد بلفظ الجمع فقال (بما قدمت أيديكم) وفى آية أخرى ذكر بلفظ التثنية فقال (ذلك بما قدمت يداك) والكل حسن متعارف فى اللغة .

قوله تعالى ﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين﴾

اعلم أن هذه هى الشبهة الثانية للكفار فى الطعن فى نبوته صلى الله عليه وسلم، وتقريرها أنهم قالوا : ان الله عهد الينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ، وأنت يا محمد ما فعلت ذلك

فوجب أن لا تكون من الأنبياء . فهذا بيان وجه النظم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ومالك بن الصيف ، ووهب بن يهوذا ، وزيد بن التابوب ، وفنحاص بن عازوراء وغيرهم ، أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يامحمد تزعم أنك رسول الله وأنه تعالى أنزل عليك كتاباً ، وقد عهد الله الينا فى التوراة أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ، ويكون لها دوى خفيف ، تنزل من السماء ، فان جئتنا بهذا صدقناك ، فنزلت هذه الآية . قال عطاء : كانت بنو اسرائيل يذبحون لله ، فيأخذون الثروب وأطايب اللحم فيضعونها فى وسط بيت ، والسقف مكشوف فيقوم النبى فى البيت ويناجى ربه ، وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوى خفيف ولا دخان لها فتأكل كل ذلك القربان .

واعلم أن للعلماء فيما ادعاه اليهود قولين : الأول وهو قول السدى : أن هذا الشرط جاء فى التوراة ولكنه مع شرط ، وذلك أنه تعالى قال فى التوراة : من جاءكم يزعم أنه نبى فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار إلا المسيح ومحمدا عليهما السلام . فانهما اذا أتيا فآمنوا بهما فانهما يأتيان بغير قربان تأكله النار . قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام ، فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت .

﴿القول الثانى﴾ ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أنه لو كان ذلك حقاً لكانت معجزات كل الأنبياء هذا القربان ، ومعلوم أنه ما كان الأمر كذلك ، فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت أشياء سوى هذا القربان . وثانيها : أن نزول هذه النار وأكلها للقربان معجزة فكانت هى وسائر المعجزات على السواء ، فلم يكن فى تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة ، بل لما ظهرت المعجزة القاهرة على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة أولم تظهر . وثالثها : أنه إما أن يقال إنه جاء فى التوراة أن مدعى النبوة وإن جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله إلا أن يجىء بهذه المعجزة المعينة ، أو يقال جاء فى التوراة أن مدعى النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هى مجىء النار ، أو شىء آخر ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق ، وإذا جاز الطعن فى سائر المعجزات جاز الطعن أيضاً فى هذه المعجزة المعينة .

﴿وأما الثانى﴾ فانه يقتضى توقيت الصدق على ظهور مطلق المعجزة ، لا على ظهور هذه المعجزة المعينة ، فكان اعتبار هذه المعجزة عبثا ولغوا . فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية والله أعلم .

﴿المسألة الثانيـة﴾ فى محل (الذين) وجوه : أحدها : قال الزجاج : الجر ، وهذا نعت العبيد ، والتقدير : وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا . وثانيها : أن التقدير : لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقـــير، وقول الذين قالوا إن الله عهد إلينا . وثالثها : أن يكون رفعا بالابتداء والتقدير : هم الذين قالوا ذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى رحمه الله : القربان البر الذى يتقرب به إلى الله، وأصله المصدر من قولك قرب قربانا ، كالكفران والرجحان والخسران ، ثم سمى به نفس المتقرب به، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لكعب بن عجرة «يا كعب الصوم جنة والصلاة قربان» أى بها يتقرب إلى الله ويستشفع فى الحاجة لديه .

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة فقال (قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى بين بهذه الدلائل أنهم يطلبون هذه المعجزة لا على سبيل الاسترشاد ، بل على سبيل التعنت ، وذلك لأن أسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الأنبياء المتقدمين مثل زكريا وعيسى ويحيى عليهم السلام، وهم أظهروا هذا المعجز، ثم إن اليهود سعوا فى قتل زكرياء ويحيى،ويزعمون أنهم قتلوا عيسى عليه السلام أيضاً،وذلك يدل على أن أولئك القوم إنما طلبوا هذا المعجز من أولئك الأنبياء على سبيل التعنت ، إذ لو لم يكن كذلك لما سعوا فى قتلهم ، ثم إن المتأخرين راضون بأفعال أولئك المتقدمين ومصوبون لهم فى كل مافعلوه ، وهذا يقتضى كون هؤلاء فى طلب هذا المعجز من محمد عليه الصلاة والسلام متعنتين ، واذا ثبت أن طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد ، لم يجب فى حكمة الله إسعافهم بذلك ، لاسيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم، وهذا الجواب شاف عن هذه الشبهة

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (قد جاءكم رسل من قبلى) ولم يقل جاءتكم رسل لأن فعل المؤنث يذكر إذا تقدمه

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بقوله (وبالذى قلتم) هو ماطلبوه منه ، وهو القربان الذى تأكله النار .

واعلم أنه تعالى لم يقل : قد جاءكم رسل من قبلى بالذى قلتم ، بل قال (قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم) والفائدة : أن القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذى تأكله النار ، فلو أن النبى عليه الصلاة والسلام قال لهم : ان الأنبياء المتقدمين أتوا

فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ «١٨٤» كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ «١٨٥»

---

بهذا القربان ، لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم ، لاحتمال أن الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لاموجب لها ، والشرط هو الذى يلزم عند عدمه عدم المشروط ، لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط ، فثبت أنه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا ، أما لما قال (قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم) كان الالزام واردا ، لأنهم لما أتوا بالبينات فقد أتوا بالموجب للتصديق ، ولما أتوا بهذا القربان فقد أتوا بالشرط ، وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا ، فثبت أنه لولا قوله (جاءكم بالبينات) لم يكن الالزام واردا على القوم والله أعلم

قوله تعالى ﴿فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾

فى قوله (فان كذبوك) وجوه : أحدها : فان كذبوك فى قولك ان الأنبياء المتقدمين جاؤا إلى هؤلاء اليهود بالقربان الذى تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم ، فقد كذب رسل من قبلك : نوح وهود وصالح وابراهيم وشعيب وغيرهم . والثانى : ان المراد : فان كذبوك فى أصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ، ولعل هذا الوجه أوجه ، لأنه تعالى لم يخصص ، ولأن تكذيبهم فى أصل النبوة أعظم ، ولأنه يدخل تحته التكذيب فى ذلك الحجاج . والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبيان أن هذا التكذيب ليس أمرا مختصا به من بين سائر الأنبياء ، بل شأن جميع الكفار تكذيب جميع الأنبياء والطعن فيهم ، مع أن حالهم فى ظهور المعجزات عليهم وفى نزول الكتب إليهم كحالك ، ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من أولئك الأمم واحتملوا إيذاءهم فى جنب تأدية الرسالة ، فكن متأسيا بهم سالكا مثل طريقتهم فى هذا المعنى ، وإنما صار ذلك تسلية لأن المصيبة إذا عمت طابت وخفت ، فأما البينات فهى الحجج والمعجزات ، وأما الزبر فهى الكتب ، وهى جمع زبور ، والزبور الكتاب ، بمعنى المزبور أى المكتوب ، يقال زبرت الكتاب

أى كتبته ، وكل كتاب زبور . قال الزجاج : الزبور كل كتاب ذى حكمة ، وعلى هذا: الأشبه أن يكون معنى الزبور من الزبر الذى هو الزجر ، يقال : زبرت الرجل إذا زجرته عن الباطل ، وسمى الكتاب زبوراً لما فيه من الزبر عن خلاف الحق ، وبه سمى زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ . وقرأ ابن عباس (وبالزبر) أعاد الباء للتأكيد وأما «المنير» فهو من قولك أنرت الشىء أى أوضحته ، وفى الآية مسألتان .

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب ، وهذا يقتضى أن يقال إن معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم ، وذلك يدل على أن أحدا من الأنبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم ، فالتوراة والانجيل والزبور والصحف ما كان شىء منها معجزة ، وأما القرآن فهو وحده كتاب ومعجزة، وهذا أحد خواص الرسول عليه الصلاة والسلام

﴿المسألة الثانية﴾ عطف «الكتاب المنير» على «الزبر» مع أن الكتاب المنير لابد وأن يكون من الزبر، وإنما حسن هذا العطف لأن الكتاب المنير أشرف الكتب وأحسن الزبر ، فحسن العطف كما فى قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وقال (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) ووجه زيادة الشرف فيه إما كونه مشتملا على جميع الشريعة ، أو كونه باقياً على وجه الدهر . ويحتمل أن يكون المراد بالزبر : الصحف ، وبالكتاب المنير التوراة والانجيل والزبور .

قوله تعالى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾

اعلم ان المقصود من هذه الآية تأكيد تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام والمبالغة فى إزالة الحزن من قلبه وذلك من وجهين : أحدهما : أن عاقبة الكل الموت ، وهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شىء منها ، والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه . والثانى : ان بعد هذه الدار دار يتميز فيها المحسن عن المسىء ، ويتوفر على عمل كل واحد ما يليق به من الجزاء ، وكل واحد من هذين الوجهين فى غاية القوة فى إزالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (كل نفس ذائقة الموت) سؤال: وهو أن الله تعالى يسمى بالنفس قال (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) وأيضا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس ، ويلزم على هذا عموم الموت فى الجمادات ، وأيضا قال تعالى (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله) وذلك يقتضى أن لايموت الداخلون فى هذا

الاستثناء، وهذا العموم يقتضي موت الكل، وأيضا يقتضي وقوع الموت لأهل الجنة ولأهل النار لأن كلهم نفوس

وجوابه: أن المراد بالآية المكلفون الحاضرون فى دار التكليف بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) فان هذا المعنى لا يتأتى إلا فيهم، وأيضا العام بعد التخصيص يبقى حجة

﴿المسألة الثانية﴾ «ذائقة» فاعلة من الذوق، واسم الفاعل إذا أضيف إلى اسم وأريد به الماضى لم يجز فيه إلا الجر، كقولك: زيد ضارب عمرو أمس. فان أردت به الحال والاستقبال جاز الجر والنصب تقول: هو ضارب زيد غدا. وضارب زيدا غدا، قال تعالى (هل هن كاشفات ضره وكاشفات ضره) قرىء بالوجهين لأنه للاستقبال. وروى عن الحسن أنه قرأ (ذائقة الموت) بالتنوين ونصب «الموت» وهذا هو الأصل وقرأ الأعمش (ذائقة الموت) بطرح التنوين مع النصب كقوله

ولا ذاكر الله إلا قليلا

وتمام الكلام فى هذه المسألة يأتى فى سورة النساء عند قوله (ظالمى أنفسهم) ان شاء الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ زعمت الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحياة الجسمانية، وذلك لأن هذه الحياة الجسمانية لا تحصل إلا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية، ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر فى تحليل الرطوبة الغريزية، ولا تزال تستمر هذه الحالة إلى أن تفنى الرطوبة الأصلية فتنطفىء الحرارة الغريزية ويحصل الموت، فبهذا الطريق كان الموت ضروريا فى هذه الحياة. قالوا وقوله (كل نفس ذائقة الموت) يدل على أن النفوس لا تموت بموت البدن، لأنه جعل النفس ذائقة الموت، والذائق لابد وأن يكون باقيا حال حصول الذوق، والمعنى أن كل نفس ذائقة موت البدن. وهذا يدل على أن النفس غير البدن، وعلى أن النفس لا تموت بموت البدن، وأيضا: لفظ النفس مختص بالأجسام، وفيه تنبيه على أن ضرورة الموت مختصة بالحياة الجسمانية، فأما الأرواح المجردة فلا، وقد جاء فى الروايات ماهو خلاف ذلك، فانه روى عن ابن عباس أنه قال: لما نزل قوله تعالى (كل من عليها فان) قالت الملائكة مات أهل الأرض، ولما نزل قوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) قالت الملائكة متنا.

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) يدل على أن المقتول يسمى بالميت وإنما لا يسمى المذكى بالميت بسبب التخصيص بالعرف.

ثم قال تعالى ﴿وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾ بين تعالى أن تمام الأجر والثواب لا يصل الى المكلف إلا يوم القيامة، لأن كل منفعة تصل الى المكلف فى الدنيا فهى مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال، والأجر التام والثواب الكامل إنما يصل الى المكلف يوم القيامة لأن هناك يحصل السرور بلا غم، والأمن بلا خوف، واللذة بلا ألم. والسعادة بلا خوف الانقطاع، وكذا القول فى جانب العقاب فانه لا يحصل فى الدنيا ألم خالص عن شوائب اللذة، بل يمتزج به راحات وتخفيفات، وإنما الألم التام الخالص الباقى هو الذى يكون يوم القيامة، نعوذ بالله منه.

ثم قال تعالى ﴿فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز﴾ الزحزحة التنحية والابعاد، وهو تكرير الزح. والزح هو الجذب بعجلة، وهذا تنبيه على أن الانسان حينما كان فى الدنيا كأنه كان فى النار، وماذاك إلا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن»

واعلم أنه لا مقصود للانسان وراء هذين الأمرين، الخلاص عن العذاب، والوصول الى الثواب، فبين تعالى أن من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الأقصى والغاية التى لا مطلوب بعدها. وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «موضع سوط فى الجنة خير من الدنيا وما فيها» وقرأ قوله تعالى (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) وقال عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليؤت الى الناس ما يحب أن يؤتى اليه»

ثم قال ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ الغرور مصدر من قولك: غررت فلاناً غروراً شبه الله الدنيا بالمتاع الذى يدلس به على المستام ويغر عليه حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور، وعن سعيد بن جبير: أن هذا فى حق من آثر الدنيا على الآخرة، وأما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع والله أعلم.

واعلم أن فساد الدنيا من وجوه: أولها: أنه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وهمه أزيد من سروره، لأجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بأنه هل ينتفع به أم لا، وثانيها: أن الانسان كلما كان وجدانه بمرادات الدنيا أكثر كان حرصه فى طلبها أكثر، وكلما كان الحرص أكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص أشد، فان الانسان يتوهم أنه إذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك، بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته، وثالثها: أن الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة التى هى أعظم السعادات والخيرات، ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة

لَتُبْلَوُنَّ فِى أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ «١٨٦»

---

علمت أن الدنيا متاع الغرور ، وأنها كما وصفها أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه حيث قال : لين مسها قاتل سمها . وقال بعضهم : الدنيا ظاهرها مطية السرور ، وباطنها مطية الشرور .

قوله تعالى ﴿لتبلون فى أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الأمور﴾

اعلم أنه تعالى لما سلى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله (كل نفس ذائقة الموت) زاد فى تسليته بهذه الآية، فبين أن الكفار بعد أن آذوا الرسول والمسلمين يوم أحد ، فسيؤذونهم أيضا فى المستقبل بكل طريق يمكنهم، من الايذاء بالنفس والايذاء بالمال ، والغرض من هذا الاعلام أن يوطنوا أنفسهم على الصبر وترك الجزع ، وذلك لأن الانسان إذا لم يعلم نزول البلاء عليه فاذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه ،أما اذا كان عالما بأنه سينزل، فاذا نزل لم يعظم وقعه عليه

أما قوله ﴿لتبلون فى أموالكم وأنفسكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : اللام لام القسم ، والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها وسكون النون، ولم تكسر لالتقاء الساكنين لأنها واو جمع فحركت بما كان يجب لما قبلها من الضم ، ومثله (اشتروا الضلالة)

﴿المسألة الثانية﴾ (لتبلون) لتختبرن ، ومعلوم أنه لا يجوز فى وصف الله تعالى الاختبار لأنه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الردىء ، ولكن معناه فى وصف الله تعالى أنه يعامل العبد معاملة المختبر .

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم : المراد ماينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح والهزيمة من جهة الكفار ، ومن حيث ألزموا الصبر فى الجهاد . وقال الحسن : المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال ، وهى الصلاة والزكاة والجهاد . قال القاضى : والظاهر يحتمل كل واحد من الأمرين فلا يمتنع حمله عليهما .

وأما قوله ﴿ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا﴾ فالمراد منه أنواع الايذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين ، وذلك لأنهم كانوا يقولون عزير ابن الله ، والمسيح ابن الله ، وثالث ثلاثة ، وكانوا يطعنون فى الرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما يقدرون عليه ، ولقد هجاه كعب بن الأشرف، وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما المشركون فهم كانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم ويجمعون العساكر على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ويثبطون المسلمين عن نصرته ، فيجب أن يكون الكلام محمولا على الكل إذ ليس حمله على البعض أولى من حمله على الثانى .

ثم قال تعالى عطفا على الأمرين ﴿وإن تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الأمور﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال المفسرون : بعث الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بكر الى فنحاص اليهودى يستمده ، فقال فنحاص قد احتاج ربك الى أن نمده ، فهم أبو بكر رضى الله عنه أن يضربه بالسيف ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه : لا تغلبن على شىء حتى ترجع إلى ، فتذكر أبو بكر رضى الله عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ للآية تأويلان : الاول : أن المراد منه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء فى النفس والمال ، والمصابرة على تحمل الأذى وترك المعارضة والمقابلة ، وإنما أوجب الله تعالى ذلك لأنه أقرب الى دخول المخالف فى الدين ، كما قال (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) وقال (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) والمراد بهذا الغفران الصبر . وترك الانتقام وقال تعالى (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقال (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل) وقال (ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) قال الواحدى رحمه الله : كان هذا قبل نزول آية السيف . قال القفال رحمه الله : الذى عندى أن هذا ليس بمنسوخ والظاهر أنها نزلت عقيب قصة أحد ، والمعنى أنهم أمروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الأقوال الجارية فيما بينهم. واستعمال مداراتهم فى كثير من الأحوال . والأمر بالقتال لا ينافى الأمر بالمصابرة على هذا الوجه ، واعلم أن قول الواحدى ضعيف، والقول ما قاله القفال

﴿الوجه الثانى فى التأويل﴾ أن يكون المراد من الصبر والتقوى: الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم ، فأمروا بالصبر على مشاق الجهاد ، والجرى على نهج أبى بكر الصديق رضى الله عنه فى الانكار على اليهود والاتقاء عن المداهنة مع الكفار، والسكوت عن إظهار الانكار

﴿المسألة الثالثة﴾ الصبر عبارة عن احتمال المكروه . والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغى

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ «١٨٧»

فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقبه التقوى ، لأن الانسان إنما يقدم على الصبر لأجل أنه يريد الاتقاء عما لاينبغى ، وفيه وجه آخر : وهو أن المراد من الصبر هو أن مقابلة الاساءة بالاساءة تفضى إلى ازدياد الاساءة ، فأمر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا ، وأمر بالتقوى تقليلا لمضار الآخرة ، فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (من عزم الأمور) أى من صواب التدبير الذى لاشك فى ظهور الرشد فيه ، وهو مما ينبغى لكل عاقل أن يعزم عليه ، فتأخذ نفسه لامحالة به ، والعزم كأنه من جملة الحزم وأصله من قول الرجل: عزمت عليك أن تفعل كذا ، أى ألزمته إياك لامحالة على وجه لايجوز لك الترخص فى تركه ، فما كان من الأمور حميد العاقبة معروفاً بالرشد والصواب فهو من عزم الأمور لأنه مما لايجوز لعاقل أن يترخص فى تركه ، ويحتمل وجها آخر ، وهو أن يكون معناه: فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه أى ألزمتم الأخذ به والله أعلم

قوله تعالى ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس مايشترون﴾

اعلم أن فى كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما حكى عن اليهود شبها طاعنة فى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وأجاب عنه أتبعه بهذه الآية ، وذلك لأنه تعالى أوجب عليهم فى التوراة والانجيل على أمة موسى وعيسى عليهما السلام، أن يشرحوا مافى هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته ، والمراد منه التعجب من حالهم كأنه قيل : كيف يليق بكم ايراد الطعن فى نبوته ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على أنه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة علي صدق نبوته ودينه . الثانى : أنه تعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الأذى من أهل الكتاب ، وكان من جملة ايذائهم للرسول صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يكتمون مافى التوراة والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته ، فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة ، فبين أن هذا من تلك الجملة التى يجب فيها الصبر وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو بكر وعاصم وأبو عمرو (ليبيننه ولا يكتمونه) بالياء فيهما

كناية عن أهل الكتاب ، وقرأ الباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذى كان حاصلا فى وقت أخذ الميثاق ، أى فقال لهم : لتبيننه ، ونظير هذه الآية قوله (وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لاتعبدون إلا الله) بالتاء والياء وأيضا قوله (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض)

﴿المسألة الثانية﴾ الكلام فى كيفية أخذ الميثاق قد تقدم فى الآية المتقدمة ، وذلك لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أوردوا الدلائل فى جميع أبواب التكاليف وألزموهم قبولها ، فالله سبحانه وتعالى إنما أخذ الميثاق منهم على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فذلك التوكيد والالزام هو المراد بأخذ الميثاق . وعن سعيد بن جبير : قلت لابن عباس: ان أصحاب عبد الله يقرؤن (واذ أخذ الله ميثاق النبيين) فقال أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم . واعلم أن الزام هذا الاظهار لاشك أنه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون مافى الكتاب والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير فى قوله (لتبيننه للناس ولا تكتمونه) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان قال سعيد بن جبير والسدى : هو عائد إلى محمد عليه السلام ، وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا إلى معلوم غير مذكور ، وقال الحسن وقتادة : يعود إلى الكتاب فى قوله (أوتوا الكتاب) أى أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس مافى التوراة والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

﴿المسألة الرابعة﴾ اللام لام التأكيد يدخل على اليمين ، تقديره : استحلفهم ليبيننه

﴿المسألة الخامسة﴾ إنما قال: ولا تكتمونه ولم يقل : ولا تكتمنه ، لأن الواو واو الحال دون واو العطف، والمعنى لتبيننه للناس غير كاتمين .

فان قيل : البيان يضاد الكتمان، فلما أمر بالبيان كان الأمر به نهيا عن الكتمان، فما الفائدة فى ذكر النهى عن الكتمان ؟

قلنا : المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة والانجيل ، والمراد من النهى عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة .

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن ظاهر هذه الآية وإن كان مختصا باليهود والنصارى فانه لا يبعد أيضاً دخول المسلمين فيه ، لأنهم أهل القرآن وهو أشرف الكتب ، حكى أن الحجاج أرسل إلى الحسن وقال : ما الذى بلغنى عنك ؟ فقال ما كل الذى بلغك عنى قلته ، ولا كل ماقلته بلغك ، قال أنت الذى قلت إن النفاق كان مقموعا فأصبح قد تعمم وتقلد سيفاً ، فقال نعم ، فقال : وما الذى حملك على هذا ونحن نكرهه ، قال : لأن الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه . وقال قتادة : مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ، ومثل حكمة لا تخرج كمثل

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٨٨» وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٨٩»

---

صنم قائم لا يأكل ولا يشرب ، وكان يقول : طوبى لعالم ناطق . ولمستمع واع، هذا علم علما فبذله ، وهذا سمع خيرا فوعاه ، قال عليه الصلاة والسلام «من كتم علماً عن أهله ألجم بلجام من نار» وعن على رضى الله عنه : ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا .

ثم قال تعالى ﴿فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلا فبئس مايشترون﴾ والمراد أنهم لم يراعوه ولم يلتفتوا إليه، والنبذ وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد ، ونقيضه: جعله نصب عينه وإلقاؤه بين عينيه وقوله (واشتروا به ثمناً قليلا) معناه أنهم أخفوا الحق ليتوسلوا به إلى وجدان شىء من الدنيا، فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئاً منه لغرض فاسد، من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم، أو لجر منفعة، أو لتقية وخوف، أو لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد .

قوله تعالى ﴿لاتحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ولله ملك السموات والأرض والله على كل شىء قدير﴾

اعلم أن هذا من جملة مادخل تحت قوله (ومن الذين أشركوا أذى كثيرا) فبين تعالى ان من جملة أنواع هذا الأذى أنهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ، ويحبون أن يحمدوا بأنهم أهل البر والتقوى والصدق والديانة ، ولا شك أن الانسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه الأحوال ، فأمر النبي عليه الصلاة والسلام بالمصابرة عليها، وبين مالهم من الوعيد الشديد وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة وعاصم والكسائى بالتاء المنقطة من فوق، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت ، وكذا فى قوله (فلاتحسبنهم) أما القراءة الأولى ففيها وجهان : أحدهما : أن يقرأ كلاهما بفتح الباء . والثانى : أن يقرأ كلاهما بضم الباء، فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير : لاتحسبن يامحمد ، أو أيها السامع ، ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين: وجعل أحد المفعولين الذين يفرحون ، والثانى بمفازة وقوله (فلا تحسبنهم بمفازة) تأكيد

للأول، وحسنت اعادته لطول الكلام ، كقولك : لاتظن زيدا إذا جاءك وكلمك فى كذا وكذا فلا تظنه صادقا ، وأما القراءة الثانية وهى بالياء المنقطة من تحت فى قوله (لايحسبن) ففيها أيضا وجهان : الأول : بفتح الباء وبضمها فيهما جعل الفعل للرسول صلى الله عليه وسلم والباقى كما علمت

﴿والوجه الثانى﴾ بفتح الباء فى الأول وضمها فى الثانى وهو قراءة أبى عمرو . ووجهه أنه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعوليه، ثم أعاد قوله (فلا تحسبن) بضم الباء وقوله (هم) رفع باسناد الفعل اليه. والمفعول الأول محذوف والتقدير : ولا تحسبن هؤلاء الذين يفرحون أنفسهم بمفازة من العذاب

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى وصف هؤلاء القوم بأنهم يفرحون بفعلهم ويحبون أيضا أن يحمدوا بما لم يفعلوا، والمفسرون ذكروا فيه وجوها : الأول : أن هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس . ويفرحون بهذا الصنع ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب ، وهو قول ابن عباس. وأنت إذا أنصفت عرفت أن أحوال أكثر الخلق كذلك. فانهم يأتون بجميع وجوه الحيل فى تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ، ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل العفاف والصدق والدين والثانى : روى أنه عليه الصلاة والسلام سأل اليهود عن شىء مما فى التوراة فكتموا الحق وأخبروا بخلافه ، وأروه أنهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس ، وطلبوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يثنى عليهم بذلك، فأطلع الله رسوله على هذا السر . والمعنى أن هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك أن تثنى عليهم بالصدق والوفاء . الثالث : يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين إبراهيم ، حيث ادعوا أن إبراهيم عليه السلام كان على اليهودية وأنهم على دينه . الرابع : أنه نزل فى المنافقين فانهم يفرحون بما أتوا من إظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث أنهم كانوا يتوصلون بذلك إلى تحصيل مصالحهم فى الدنيا . ثم كانوا يتوقعون من النبى عليه الصلاة والسلام أن يحمدهم على الايمان الذى ما كان موجودا فى قلوبهم . الخامس : قال أبو سعيد الخدرى نزلت فى رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الغزو. ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا إليه فيقبل عذرهم. ثم طمعوا أن يثنى عليهم كما كان يثنى عن المسلمين المجاهدين . السادس : المراد منه كتمانهم ما فى التوراة من أخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى

إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِى الْأَلْبَابِ «١٩٠»

الله عليه وسلم، وبالاقرار بنبوته ودينه، ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك وإعراضهم عن نصوص الله تعالى، ثم زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه، وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة.

واعلم أن الأولى أن يحمل على الكل، لأن جميع هذه الأمور مشتركة فى قدر واحد. وهو أن الانسان يأتى بالفعل الذى لا ينبغى ويفرح به، ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله.

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (بما أتوا) بحثان: الأول: قال الفراء: قوله (بما أتوا) يريد فعلوه كقوله (واللذان يأتيانها منكم) وقوله (لقد جئت شيئاً فريا) أى فعلت. قال صاحب الكشاف: أتى وجاء، يستعملان بمعنى فعل، قال تعالى (إنه كان وعده مأتياً. لقد جئت شيئاً فريا) ويدل عليه قراءة أبى (يفرحون بما فعلوا)

﴿البحث الثانى﴾ قرىء آتوا بمعنى أعطوا، وعن على رضى الله عنه (بما أوتوا)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بمفازة من العذاب) أى بمنجاة منه، من قولهم: فاز فلان اذا نجا، وقال الفراء: أى ببعد من العذاب، لأن الفوز معناه التباعد من المكروه، وذكر ذلك فى قوله (فقد فاز) ثم حقق ذلك بقوله (ولهم عذاب أليم) ولا شبهة أن الآية واردة فى الكفار والمنافقين الذين أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بالصبر على أذاهم.

ثم قال ﴿ولله ملك السموات والأرض والله على كل شىء قدير﴾ أى لهم عذاب أليم ممن له ملك السموات والأرض، فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر الغالب.

قوله تعالى ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب﴾

اعلم أن المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والأرواح عن الاشتغال بالخلق الى الاستغراق فى معرفة الحق. فلما طال الكلام فى تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى إنارة القلوب بذكر مايدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال، فذكر هذه الآية. قال ابن عمر: قلت لعائشة: أخبرينى بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبكت وأطالت ثم قالت: كل أمره عجب، أتانى فى ليلتى فدخل فى لحافى حتى ألصق جلده بجلدى،

ثم قال لى: يا عائشة هل لك أن تأذنى لى الليلة فى عبادة ربى ، فقلت يارسول الله إنى لأحب قربك وأحب مرادك قد أذنت لك . فقام الى قربة من ماء فى البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ، ثم قام يصلى ، تقرأ من القرآن وجعل يبكى ، ثم رفع يديه فجعل يبكى حتى رأيت دموعه قد بلت الارض ، فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكى ، فقال له : يارسول الله أتبكى وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر ، فقال : يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا ، ثم قال مالى لا أبكى وقد أنزل الله فى هذه الليلة (إن فى خلق السموات والارض) ثم قال : ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها . وروى: ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها . وعن على رضى الله عنه : أن النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ويقول : إن فى خلق السموات والارض . وحكى أن الرجل من بنى إسرائيل كان اذا عبد الله ثلاثين سنة أظلته سحابة . فعبدها فتى من فتيانهم فما أظلته السحابة ، فقالت له أمه : لعل فرطة صدرت منك فى مدتك ، قال ما أذكر ، قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال نعم ، قالت فما أتيت إلا من ذلك .

واعلم أنه تعالى ذكر هذه الآية فى سورة البقرة ، وذكرها هنا أيضا . وختم هذه الآية فى سورة البقرة بقوله (لآيات لقوم يعقلون) وختمها ههنا بقوله (لآيات لأولى الألباب) وذكر فى سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة أنواع أخرى، حتى كان المجموع ثمانية أنواع من الدلائل ، وههنا اكتفى بذكر هذه الأنواع الثلاثة : وهى السموات والأرض ، والليل والنهار ، فهذه أسئلة ثلاثة :

﴿السؤال الأول﴾ ما الفائدة فى إعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد فى سورتين ؟

﴿والسؤال الثانى﴾ لم اكتفى ههنا باعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية ؟

﴿والسؤال الثالث﴾ لم قال هناك (لقوم يعقلون) وقال ههنا (لأولى الألباب)

فأقول والله أعلم بأسرار كتابه : إن سويداء البصيرة تجرى مجرى سواد البصر فكما أن سواد البصر لا يقدر أن يستقصى فى النظر إلى شيئين ، بل إذا حدق بصره نحو شىء تعذر عليه فى تلك الحالة تحديق البصر نحو شىء آخر، فكذلك ههنا إذا حدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه فى تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر ، فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات إلى المعقولات المختلفة أكثر ،كان حرمانه عن الاستقصاء فى تلك التعقلات والادراكات أكثر . فعلى هذا : السالك إلى الله لابد له فى أول الأمر من تكثير الدلائل ، فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب فى معرفة الله ، فالسالك فى أول أمره كان طالباً لتكثير الدلائل . فعند وقوع هذا النور فى القلب يصير طالباً لتقليل الدلائل ، حتى إذا زالت

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَاخَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ «١٩١» رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ «١٩٢»

---

الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلي أنوار معرفة الله . واليه الاشارة بقوله (فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى) والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل إلى المعرفة فلما وصل إلى المعرفة أمر بخلعهما ، وقيل له : إنك تريد أن تضع قدميك فى وادى قدس الوحدانية فاترك الاشتغال بالدلائل

إذا عرفت هذه القاعدة، فذكر فى سورة البقرة ثمانية أنواع من الدلائل ، ثم أعاد فى هذه السورة ثلاثة أنواع منها، تنبيها على أن العارف بعد صيرورته عارفا لابد له من تقليل الالتفات الى الدلائل ليكمل له الاستغراق فى معرفة المدلول ، فكان الغرض من إعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف البقية، التنبيه على ماذكرناه ، ثم انه تعالى استقصى فى هذه الآية الدلائل السماوية وحذف الدلائل الخمسة الباقية ، التى هى الدلائل الارضية ، وذلك لأن الدلائل السماوية أقهر وأبهر ، والعجائب فيها أكثر ، وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه أشد ، ثم ختم تلك الآية بقوله (لقوم يعقلون) وختم هذه الآية بقوله (لأولى الألباب) لأن العقل له ظاهر وله لب ، ففى أول الأمر يكون عقلا ، وفى كمال الحال يكون لبا ، وهذا أيضا يقوى ماذكرناه ، فهذا ما خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه العظيم الكريم الحكيم .

قوله تعالى ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار . ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل الالهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية ، وأصناف العبودية ثلاثة أقسام : التصديق بالقلب ، والاقرار باللسان ، والعمل بالجوارح ، فقوله تعالى (يذكرون الله) إشارة إلى عبودية اللسان ، وقوله (قياما وقعودا وعلى جنوبهم) إشارة الى عبودية الجوارح والاعضاء ، وقوله (ويتفكرون فى خلق السموات

والأرض) إشارة الى عبودية القلب والفكر والروح ، والانسان ليس إلا هذا المجموع ، فاذا كان اللسان مستغرقا فى الذكر ، والأركان فى الشكر ، والجنان فى الفكر ، كان هذا العبد مستغرقا بجميع أجزائه فى العبودية ، فالآية الأولى دالة على كمال الربوبية ، وهذه الآية دالة على كمال العبودية ، فما أحسن هذا الترتيب فى جذب الأرواح من الخلق الى الحق ، وفى نقل الأسرار من جانب عالم الغرور الى جناب الملك الغفور ، ونقول فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ للمفسرين فى هذه الآية قولان : الاول : أن يكون المراد منه كون الانسان دائم الذكر لربه ، فان الأحوال ليست إلا هذه الثلاثة ، ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد من الذكر الصلاة ، والمعنى أنهم يصلون فى حال القيام ، فان عجزوا ففى حال القعود، فان عجزوا ففى حال الاضطجاع ، والمعنى أنهم لا يتركون الصلاة فى شيء من الأحوال ، والحمل على الأول أولى لأن الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر ، وقال عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يرتع فى رياض الجنة فليكثر ذكر الله»

﴿المسألة الثانية﴾ يحتمل أن يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان، وأن يكون المراد منه الذكر بالقلب ، والأكمل أن يكون المراد الجمع بين الأمرين .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : إذا صلى المريض مضطجعاً وجب أن يصلى على جنبه . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : بل يصلى مستلقياً حتى إذا وجد خفة قعد ، وحجة الشافعى رضى الله عنه ظاهر هذه الآية ، وهو أنه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب ، فكان هذا الوضع أولى .

واعلم أن فيه دقيقة طبية وهو أنه ثبت فى المباحث الطبية أن كون الانسان مستلقياً على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر . وأما كونه مضطجعاً على الجنب فانه غير مانع منه ، وهذا المقام يراد فيه التدبر والتفكر ، ولأن الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المغرق ، فكان هذا الوضع أولى . لكونه أقرب إلى اليقظة. وإلى الاشتغال بالذكر

﴿المسألة الرابعة﴾ محل (على جنوبهم) نصب على الحال عطفاً على ماقبله ، كأنه قيل : قياماً وقعوداً ومضطجعين .

واعلم أنه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت أن الذكر لا يكمل إلا مع الفكر ، لا جرم قال بعده (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى رغب فى ذكر الله ، ولما آل الأمر إلى الفكر لم يرغب فى الفكر فى الله ، بل رغب فى الفكر فى أحوال السموات والأرض ، وعلى وفق هذه الآية قال عليه الصلاة والسلام «تفكروا فى الخلق ولا تتفكروا فى الخالق» والسبب فى ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، فاذن نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها ، وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل، وقوله عليه الصلاة والسلام «من عرف نفسه عرف ربه» معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ، ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء ، فكان التفكر فى الخلق ممكنا من هذا الوجه ، أما التفكر فى الخالق فهو غير ممكن البتة ، فاذن لا يتصور حقيقته إلا بالسلوب فنقول : إنه ليس بجوهر ولا عرض ، ولا مركب ولا مؤلف ، ولا فى الجهة ، ولا شك أن حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب ، وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير فى هذا الموقف فلهذا السبب نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن التفكر فى الله ، وأمر بالتفكر فى المخلوقات ، فلهذه الدقيقة أمر الله فى هذه الآيات بذكره ، ولما ذكر الفكر لم يأمر بالتفكر فيه ، بل أمر بالفكر فى مخلوقاته .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الشىء الذى لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة إنما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله ، فكلما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل ، ولذلك ان العامى يعظم اعتقاده فى القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا إجمالياً ، أما المفسر المحقق الذى لا يزال يطلع فى كل آية على أسرار عجيبة ، ودقائق لطيفة ، فانه يكون اعتقاده فى عظمة القرآن أكمل .

إذا عرفت هذا فنقول : دلائل التوحيد محصورة فى قسمين : دلائل الآفاق ، ودلائل الأنفس ولا شك أن دلائل الآفاق أجل وأعظم كما قال تعالى (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أمر فى هذه الآية بالفكر فى خلق السموات والأرض لأن دلالتها أعجب وشواهدها أعظم ، وكيف لا نقول ذلك ولو أن الانسان نظر إلى ورقة صغيرة من أوراق شجرة، رأى فى تلك الورقة عرقا واحداً ممتدا فى وسطها ، ثم يتشعب من ذلك العرق عروق كثيرة إلى الجانبين ، ثم يتشعب منها عروق دقيقة، ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق أخر حتى تصير فى الدقة بحيث لا يراها البصر ، وعند هذا يعلم أن للخالق فى تدبير تلك الورقة على هذه

الخلقة حكما بالغة وأسرارا عجيبة ، وأن الله تعالى أودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الأرض ثم ان ذلك الغذاء يجرى فى تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من أجزاء تلك الورقة جزء من أجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ، ولو أراد الانسان أن يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير فى إيجادها وإيداع القوى الغاذية والنامية فيها لعجز عنه ، فاذا عرف أن عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة، فحينئذ يقيس تلك الورقة إلى السموات مع مافيها من الشمس والقمر والنجوم ، وإلى الأرض مع مافيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان ، عرف ان تلك الورقة بالنسبة إلى هذه الأشياء كالعدم ، فاذا عرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير عرف أنه لاسبيل له البتة إلى الاطلاع على عجائب حكمة الله فى خلق السموات والأرض ، واذا عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه إلا الاعتراف بأن الخالق أجل وأعظم من أن يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين ، بل يسلم ان كل ماخلقه ففيه حكم بالغة وأسرار عظيمة وان كان لاسبيل له إلى معرفتها . فعند هذا يقول : سبحانك ! والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم ، ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول : فقنا عذاب النار . وعن النبى صلى الله عليه وسلم «بينما رجل مستلق على فراشه إذ رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء وقال : أشهد أن لك ربا وخالقا ، اللهم اغفرلى فنظر الله اليه فغفر له» وقال النبى صلى الله عليه وسلم «لاعبادة كالتفكر» وقيل: الفكرة تذهب الغفلة وتجذب للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع . وعن النبى صلى الله عليه وسلم «لا تفضلونى على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل أهل الأرض» قالوا وكان ذلك العمل هو التفكر فى معرفة الله ، لأن أحدا لا يقدر أن يعمل بجوارحه مثل عمل أهل الأرض

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن أعلى مراتب الصديقين التفكر فى دلائل الذات والصفات وأن التقليد أمر باطل لاعبرة به ولا التفات اليه

واعلم أنه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر أنهم ذكروا خمسة أنواع من الدعاء

﴿النوع الأولى﴾ قوله (ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية إضمار وفيه وجهان ، قال الواحدى رحمه الله : التقدير : يقولون ربنا ماخلقت هذا باطلا ، وقال صاحب الكشاف : انه فى محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين

﴿المسأ الثانية﴾ هذا : فى قوله (ماخلقت هذا) كناية عن المخلوق ، يعنى ماخلقت هذا المخلوق

العجيب باطلا ، وفى كلمة (هذا) ضرب من التعظيم كقوله (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم)

﴿المسألة الثالثة﴾ فى نصب قوله (باطلا) وجوه : الأول : أنه نعت لمصدر محذوف أى خلقا باطلا . الثانى : أنه بنزع الخافض تقديره : بالباطل أو للباطل . الثالث : قال صاحب الكشاف : يجوز أن يكون «باطلا» حالا من «هذا»

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : إن كل مايفعله الله تعالى فهو إنما يفعله لغرض الاحسان إلى العبيد ولأجل الحكمة ، والمراد منها رعاية مصالح العباد ، واحتجوا عليه بهذه الآية لأنه تعالى لو لم يخلق السموات والأرض لغرض لكان قد خلقها باطلا ، وذلك ضد هذه الآية قالوا: وظهر بهذه الآية أن الذى تقوله المجبرة : ان الله تعالى أراد بخلق السموات والأرض صدور الظلم والباطل من أكثر عباده وليكفروا بخالقها، وذلك رد لهذه الآية ، قالوا : وقوله (سبحانك) تنزيه له عن خلقه لها باطلا ، وعن كل قبيح ، وذكر الواحدى كلاما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال : الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذى لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء ، وخلق السموات والأرض خلق متقن محكم ، ألا ترى إلى قوله (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور) وقال (وبنينا فوقكم سبعاً شدادا) فكان المراد من قوله (ربنا ماخلقت هذا باطلا) هذا المعنى، لا ماذكره المعتزلة .

فان قيل : هذا الوجه مدفوع بوجوه : الأول : لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشى لكان قوله (سبحانك) تنزيها له عن أن يخلق مثل هذا الخلق، ومعلوم أن ذلك باطل . الثانى : أنه إنما يحسن وصل قوله (فقنا عذاب النار) به إذا حملناه على المعنى الذى ذكرناه لأن التقدير : ماخلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة ، وهى أن تجعلها مساكن للمكلفين الذين اشتغلوا بطاعتك وتحرزوا عن معصيتك ، فقنا عذاب النار ، لأنه جزاء من عصى ولم يطع ، فثبت انا إذا فسرنا قوله (ماخلقت هذا باطلا) بما ذكرنا حسن هذا النظم ، أما إذا فسرناه بأنك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم . الثالث : أنه تعالى ذكر هذا فى آية أخرى فقال (وماخلقنا السماء والأرض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال فى آية أخرى (وماخلقنا السموات والأرض ومابينهما لاعبين ماخلقناهما إلا بالحق) وقال فى آية أخرى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً إلى) قوله (فتعالى الله الملك الحق) أى فتعالى الملك الحق عن أن يكون فعله عبثا ، وإذا امتنع أن يكون عبثا فبأن يمتنع كونه باطلا أولى .

والجواب : اعلم ان بديهة العقل شاهدة بأن الموجود إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، وشاهدة

أن كل ممكن لذاته فانه لابد وأن ينتهى فى رجحانه إلى الواجب لذاته ، وليس فى هـذه القضيـة تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد ، بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها . وإذا كان كذلك وجب أن يكون الخير والشر بقضاء الله . واذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد من هذه الآية تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح ، إذا عرفت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكون تأويل الآية ماحكيناه عن الواحدى : قوله : ولو كان كذلك لـكان قوله (سبحانك) تنزيها له عن فعل مالا شدة فيه ولاصلابة وذلك باطل . قلنا : لم لايجوز أن يكون المراد : ربنا ماخلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما ، وقوله (سبحانك) معناه انك وان خلقت السموات والأرض صلبة شديدة باقية فأنت منزه عن الاحتياج اليه والانتفاع به فيكون قوله (سبحانك) معناه هذا . قوله ثانيا : إنمـا حسن وصل قوله (فقنا عذاب النار) به إذا فسرناه بقولنا ، قلنا لانسلم بل وجه النظم انه لمـا قال (سبحانك) اعترف بكونه غنياً عن كل ماسواه ، فعند ماوصفه بالغنى أقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه فى الدنيا والآخرة فقال (فقنا عذاب النار) وهذا الوجه فى حسن النظم ان لم يكن أحسن ممـا ذكرتم لم يكن أقل منه . وأما سائر الآيات التى ذكرتموها فهى دالة على أن أفعاله منزهة عن أن تـكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ، ونحن نقول بموجبه ، وان أفعال الله كلها حكمة وصواب ، لأنه تعالى لايتصرف إلا فى ملكه وملكه، فكان حكمه صوابا على الاطلاق فهذا مافى هذه المناظرة والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج حكماء الاسلام بهـذه الآية على أنه سبحانه خلق هـذه الافلاك والـكواكب وأودع فى كل واحد منها قوى مخصوصة ، وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية ، قالوا : لأنها لو لم تـكن كذلك لـكانت باطلة ، وذلك رد للآية . قالوا : وليس لقائل أن يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار ، وذلك لأن كل واحد من كرات الهواء والمـاء يشارك الافلاك والـكواكب فى هذا المعنى ، فحينئذ لايبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة ، فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص

أجاب المتكلمون عنـه : بأن قالوا : لم لايكفى فى هذا المعنى كونها أسباباً على مجرى العـادة لاعلى سبيل الحقيقة

أما قوله تعالى ﴿سبحانك﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا إقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكمة الله فى خلق السموات

والأرض ، يعنى : أن الخلق إذا تفكروا فى هذه الأجسام العظيمة لم يعرفوا منها إلا هذا القدر ، وهو أن خالقها ماخلقها باطلا . بل خلقها لحكم عجيبة ، وأسرار عظيمة ، وإن كانت العقول قاصرة عن معرفتها .

﴿المسألة الثانية﴾ المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء ، وذلك أن من أراد الدعاء فلا بد وأن يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما فى هذه الآية .

أما قوله تعالى ﴿فقنا عذاب النار﴾ فاعلم أنه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد المخلصين أن ألسنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى ، وأبدانهم فى طاعة الله ، وقلوبهم فى التفكر فى دلائل عظمة الله ، ذكر أنهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله أن يقيهم عذاب النار ، ولولا أنه يحسن من الله تعذيبهم وإلا لكان هذا الدعاء عبثاً ، فان كان المعتزلة ظنوا أن أول الآية حجة لهم ، فليعلموا أن آخر هذه الآية حجة لنا فى أنه لا يقبح من الله شىء أصلا ، ومثل هذا التضرع ماحكاه الله تعالى عن إبراهيم فى قوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين)

﴿النوع الثانى من دعواتهم﴾ قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنهم لما سألوا ربهم أن يقيهم عذاب النار أتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزى ، ليكون موقع السؤال أعظم ، لأن من سأل ربه أن يفعل شيئاً أو أن لا يفعله ، إذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته فى ذلك الدعاء أكمل وإخلاصه فى طلبه أشد . والدعاء لا يتصل بالاجابة إلا إذا كان مقروناً بالاخلاص ، فهذا تعليم من الله عباده فى كيفية إيراد الدعاء .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : الاخزاء فى اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض . قال الزجاج : أخزى الله العدو ، أى أبعده وقال غيره : أخزاه الله . أى أهانه ، وقال شمر بن حمدويه أخزاه الله أى فضحه الله ، وفى القرآن (ولا تخزون فى ضيفى) وقال المفضل : أخزاه الله . أى أهلكه وقال ابن الانبارى : الخزى فى اللغة الهلاك بتلف أو انقطاع حجة أو بوقوع فى بلاء ، وكل هذه الوجوه متقاربة . ثم قال صاحب الكشاف (فقد أخزيته) أى قد أبلغت فى إخزائه وهو نظير مايقال : من سبق فلاناً فقد سبق . ومن تعلم من فلان فقد تعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن ، وذلك لأن صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد أخزاه الله لدلالة هذه الآية . والمؤمن

لايخزى لقوله تعالى (يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه) فوجب من مجموع هاتين الآيتين أن لا يكون صاحب الكبيرة مؤمنا .

والجواب : أن قوله (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) لايقتضى نفى الاخزاء مطلقا ، وإنما يقتضى أن لايحصل الاخزاء حال ما يكون مع النبي ، وهذا النفى لا يناقضه إثبات الاخزاء فى الجملة لاحتمال أن يحصل ذلك الاثبات فى وقت آخر ، هذا هو الذى صح عندى فى الجواب ، وذكر الواحدى فى البسيط أجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه : أحدها : أنه نقل عن سعيد بن المسيب والثورى وقتادة أن قوله (إنك من تدخل النار فقد أخزيته) مخصوص بمن يدخل النار للخلود ، وهذا الجواب عندى ضعيف ، لأن مذهب المعتزلة أن كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود ، فهذا لا يكون سؤالا عنهم . ثانيها : قال : المدخل فى النار مخزى فى حال دخوله وإن كانت عاقبته أن يخرج منها ، وهذا ضعيف أيضا لأن موضع الاستدلال أن قوله(يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه) يدل على نفى الخزى عن المؤمنين على الاطلاق ، وهذه الآية دلت على حصول الخزى لكل من دخل النار ، فحصل بحكم هاتين الآيتين بين كونه مؤمنا وبين كونه كافرا ممن يدخل النار منافاة ، وثالثها : قال : الاخزاء يحتمل وجهين : أحدهما : الاهانة والاهلاك ، والثانى : التخجيل ، يقال خزى خزاية اذا استحيا ، وأخزاه غيره اذا عمل به عملا يخجله ويستحي منه .

واعلم أن حاصل هذا الجواب: أن لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك ، واللفظ المشترك لايمكن حمله فى طرفى النفى والاثبات على معنييه جميعا ، واذا كان كذلك جازأن يكون المنفى بقوله (يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه) غير المثبت فى قوله (إنك من تدخل النار فقد أخزيته) وعلى هذا يسقط الاستدلال ، إلا أن هذا الجواب إنما يتمشى اذا كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين ، أما اذا كان لفظا متواطئا مفيدا لمعنىواحد ، وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدىنوعين تحت جنس واحد ، سقط هذا الجواب لأن قوله (لايخزىاللهالنبى والذين آمنوا معه) لنفى الجنس وقوله (فقد أخزيته) لاثباتالنوع، وحينئذ يحصل بينهما منافاة

﴿المسألة الرابعة﴾ احتجت المرجئة بهذه الآية فى القطع على أن صاحب الكبيرة لايخزى . وكل من دخل النارفانه يخزى ، فيلزم القطع بأن صاحب الكبيرة لايدخل النار ، إنما قلناصاحب الكبيرة لايخزى . لأن صاحب الكبيرة مؤمن ، والمؤمن لايخزى . إنما قلنا إنه مؤمنلقوله تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغي حتي تفيء إلىأمرالله) سمي الباغيحال كونه باغياً مؤمناً ، والبغي منالكبائر بالاجماع ، وأيضا

قال تعالى (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمناً، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإنما قلنا إن المؤمن لايخزى لقوله (يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه) ولقوله (ولاتخزنا يوم القيامة)

ثم قال تعالى ﴿فاستجاب لهم ربهم﴾ وهذه الاستجابة تدل على أنه تعالى لايخزى المؤمنين، فثبت بما ذكرنا أن صاحب الكبيرة لايخزى بالنار، وإنما قلنا إن كل من دخل النار فانه يخزى لقوله تعالى (إنك من تدخل النار فقد أخزيته) وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بأن صاحب الكبيرة لايدخل النار.

والجواب عنه ماتقدم: أن قوله (يوم لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه) لايدل على نفى الاخزاء مطلقاً. بل يدل على نفى الاخزاء حال كونهم مع النبي، وذلك لاينافى حصول الاخزاء فى وقت آخر.

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (إنك من تدخل النار فقد أخزيته) عام دخله الخصوص فى مواضع منها: أن قوله تعالى (وإن منكم إلاواردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا) يدل على أن كل المؤمنين يدخلون النار، وأهل الثواب يصانون عن الخزى. وثانيها: أن الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون فى النار، وهم أيضا يصانون عن الخزى. قال تعالى (عليها ملائكة غلاظ شداد)

﴿المسألة السادسة﴾ احتج حكماء الاسلام بهذه الآية على أن العذاب الروحانى أشد وأقوى من العذاب الجسمانى، قالوا لأن الآية دالة على التهديد بعد عذاب النار بالخزى، والخزى عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحانى، فلولا أن العذاب الروحانى أقوى من العذاب الجسمانى وإلا لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزى والخجالة.

﴿المسألة السابعة﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين، وقالوا الخزى هو الهلاك، فقوله (إنك من تدخل النار فقد أخزيته) معناه فقد أهلكته، ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح أن كل من دخل النار فقد هلك. والجواب: أنالانفسر الخزى بالاهلاك بل نفسره بالاهانة والتخجيل، وعند هذا يزول كلامكم.

أما قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار) وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ المعتزلة تمسكوا به فى نفى الشفاعة للفساق، وذلك لأن الشفاعة نوع نصرة، ونفى الجنس يقتضى نفى النوع.

رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ «١٩٣»

والجواب من وجوه : الاول : أن القرآن دل على أن الظالم بالاطلاق هو الكافر . قال تعالى (والكافرون هم الظالمون) ومما يؤكد هذا أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم خصصوا أنفسهم بنفى الشفعاء والأنصار حيث قالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) وثانيها : أن الشفيع لا يمكنه أن يشفع إلا باذن الله ، قال تعالى (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة إلا بعد الاذن ، واذا حصل الاذن لم يكن فى شفاعته فائدة فى الحقيقة ، وعند ذلك يظهر أن العفو إنما حصل من الله تعالى ، وتلك الشفاعة ما كان لها تأثير فى نفس الأمر ، وليس الحكم إلا لله ، فقوله (وما للظالمين من أنصار) يفيد أنه لاحكم إلا لله كما قال (ألا له الحكم) وقال (والأمر يومئذ لله) لا يقال : فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة ، لأنا نقول: بل فيه فائدة لأنه وعد المؤمنين المتقين فى الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب، فلهم يوم القيامة هذه الحجة . أما الفساق فليس لهم ذلك ، فصح تخصيصهم بنفى الأنصار على الاطلاق . الثالث : أن هذه الآية عامة وواردة بثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة تمسكوا فى أن الفاسق لا يخرج من النار ، قالوا لو خرج من النار لكان من أخرجه منها ناصرا له، والآية دالة على أنه لا ناصر له البتة .

والجواب : المعارضة بالآيات الدالة على العفو كما ذكرناه فى سورة البقرة .

﴿النوع الثالث﴾ من دعواتهم

قوله تعالى ﴿ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار﴾ فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى المنادى قولان : أحدهما : أنه محمد عليه الصلاة والسلام وهو قول الأكثرين ، والدليل عليه قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك . وداعياً إلى الله باذنه . أدعو الى الله) والثانى : أنه هو القرآن. قالوا إنه تعالى حكى عن مؤمنى الانس ذلك كما حكى عن مؤمنى الجن قوله (إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد فآمنا به) قالوا: والدليل على أن تفسير الآية بهذا الوجه أولى لأنه ليس كل أحد لقى النبى صلى الله عليه وسلم ، أما القرآن فكل أحد سمعه وفهمه ، قالوا: وهذا

وان كان مجازا إلا أنه مجاز متعارف ، لأن القرآن لما كان مشتملا على الرشد، وكان كل من تأمله وصل به إلى الهدى إذا وفقه الله تعالى لذلك ، فصار كأنه يدعو الى نفسه وينادى بما فيه من أنواع الدلائل ، كما قيل فى جهنم (تدعو من أدبر وتولى) إذ كان مصيرهم اليها ، والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بأنه ينادى ويعظ ، ومرادهم منها دلالة تصاريف الزمان ، قال الشاعر :

ياواضع الميت فى قبره   خاطبك الدهر فلم تسمع

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (ينادى للايمـان) وجوه : الأول : ان اللام بمعنى «إلى» كقوله (ثم يعودون لما نهوا عنه . ثم يعودون لما قالوا. بأن ربك أوحى لها) (الحمد لله الذى هدانا لهذا) ويقال : دعاه لكذا والى كذا ، وندبه له واليه ، وناداه له وإليه ، وهداه للطريق واليه ، والسبب فى إقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى : أن معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا . الثانى : قال أبو عبيدة : هذا على التقديم والتأخير ، أى سمعنا مناديا للايمـان ينادى بأن آمنوا ، كما يقال : جاءنا منادى الأمير ينادى بكذا وكذا . والثالث : أن هذه اللام لام الأجل والمعنى: سمعنا مناديا كان نداؤه ليؤمن الناس ، أى كان المنادى ينادى لهذا الغرض ، ألا تراه قال (أن آمنوا بربكم) أى لتؤمن الناس، وهو كقوله (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (سمعنا مناديا ينادى) نظيره قولك : سمعت رجلا يقول كذا ، وسمعت زيدا يتكلم، فيوقع الفعل على الرجل ويحذف المسموع ، لأنك وصفته بما يسمع وجعلته حالا عنه فاغناك عن ذكره ، ولأن الوصف أو الحال لم يكن بد منه ، وانه يقال سمعت كلام فلان أو قوله

﴿المسألة الرابعة﴾ ههنا سؤال وهو أن يقال : ماالفائدة فى الجمع بين المنادى وينادى ؟ وجوابه : ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمـان تفخيما لشأن المنادى ، لأنه لامنادى أعظم من مناد ينادى للايمان ، ونظيره قولك : مررت بهاد يهدى للاسلام ، وذلك لأن المنادى اذا أطلق ذهب الوهم الى مناد للحرب ، أو لاطفاء النائرة ، أو لاغاثة المكروب ، أو الكفاية لبعض النوازل ، وكذلك الهادى، وقد يطلق على من يهدى للطريق ، ويهدى لسداد الرأى ، فاذا قلت ينادى للايمان ويهدى للاسلام فقد رفعت من شأن المنادى والهادى وفخمته .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (أن آمنوا) فيه حذف أو إضمار ، والتقدير : آمنوا أو بأن آمنوا ، ثم حكى الله عنهم أنهم قالوا بعد ذلك (فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنهم طلبوا من الله تعالى فى هذا الدعاء ثلاثة أشياء : أولها : غفران الذنوب ، وثانيها : تكفير السيئات ، وثالثها : أن تكون وفاتهم مع الأبرار . أما الغفران فهو الستر والتغطية . والتكفير أيضاهوالتغطية ، يقال: رجل مكفر بالسلاح ، أى مغطى به ، والكفر منه أيضا ، وقال لبيد :

في ليلة كفر النجوم ظلامها

اذاعرفت هذا : فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شىء واحد .

أما المفسرون فذكروا فيه وجوها : أحدها : أن المراد بهما شىء واحد وإنما أعيد ذلك للتأكيد لأن الالحاح فى الدعاء والمبالغة فيه مندوب ، وثانيها : المراد بالأول ما تقدم من الذنوب، وبالثانى المستأنف ، وثالثها : أن يريد بالغفران ما يزول بالتوبة ، وبالكفران ما تكفره الطاعة العظيمة ، ورابعها : أن يكون المراد بالاول ماأتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا ، وبالثانى: ما أتى به الانسان مع جهله بكونه معصية وذنبا .

وأما قوله ﴿وتوفنا مع الأبرار﴾ ففيه بحثان : الاول : أن الأبرار جمع بر أوبار، كرب وأرباب، وصاحب وأصحاب ، الثانى : ذكر القفال فى تفسير هذه المعية وجهين : الاول : أن وفاتهم معهم هى أن يموتوا على مثل أعمالهم حتى يكونوا فى درجاتهم يوم القيامة ، قد يقول الرجل أنا مع الشافعى فى هذه المسألة ، ويريد به كونه مساويا له فى ذلك الاعتقاد ، والثانى: يقال فلان فى العطاء مع أصحاب الألوف ، أى هو مشارك لهم فى أنه يعطى ألفا . والثالث : أن يكون المراد منه كونهم فى جملة أتباع الأبرار وأشياعهم ، ومنه قوله (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الآية أعنى قوله تعالى حكاية عنهم (فاغفر لنا ذنوبنا) والاستدلال به من وجهين : الأول : أنهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر ، فدل على أنهم طلبوا المغفرة مطلقا ، ثم ان الله تعالى أجابهم اليه لأنه قال فى آخر الآية (فاستجاب لهم ربهم) وهذا صريح فى أنه تعالى قد يعفو عن الذنب وان لم توجد التوبة . والثانى : وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم لما أخبروا عن أنفسهم بأنهم آمنوا، فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا ، والفاء فى قوله (فاغفر) فاء الجزاء وهذا يدل على أن مجرد الايمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله ، ثم ان الله تعالى أجابهم اليه بقوله (فاستجاب لهم ربهم) فدلت هذه الآية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران ، إما من الابتداء وهو بأن يعفو عنهم ولا يدخلهم النار أو بأن يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار ، فثبت دلالة هذه الآية من

رَبَّنَا وَآتِنَا مَاوَعَدتَّنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلاَ تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لاَتُخْلِفُ الْمِيعَادَ «١٩٤»

هذين الوجهين على حصول العفو

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنابهذه الآية على أن شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فى حق أصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة ، وذلك لأن هـذه الآية دلت على أن هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران الذنوب مطلقا من غير أن قيدوا ذلك بالتوبة ، فأجاب الله قولهم وأعطاهم مطلوبهم فاذا قبل شفاعة المؤمنين فى العفو عن الذنب . فلأن يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان أولى

﴿النوع الرابع﴾ من دعائهم

قوله تعالى حكاية عنهم ﴿ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لاتخلف الميعاد﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وآتنا ماوعدتنا على رسلك) فيه حذف المضاف ثم فيه وجوه أحدها : وآتنا ماوعدتنا على ألسنة رسلك . وثانيها : وآتناماوعدتنا على تصديق رسلك ، والدليل عليه أن هـذه الآية مذكورة عقيب ذكر المنادى للايمان وهو ، الرسول وعقيب قوله (آمنا) وهو التصديق

﴿المسألة الثانية﴾ههنا سؤال: وهو أن الخلف فى وعد الله محال، فكيف طلبوا بالدعاء ماعلموا أنه لامحالة واقع ؟

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل ، بل المقصود منه إظهار الخضوع والذلة والعبودية . وقدأمرنابالدعاء فى أشياء نعلم قطعا أنها توجد لامحالة، كقوله (قل رب احكم بالحق) وقوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك)

﴿والوجه الثانى فى الجواب﴾ أن وعد الله لايتناول آحاد الأمة بأعيانهم ، بل إنما يتناولهم بحسب أوصافهم ، فانه تعالى وعد المتقين بالثواب، ووعد الفساق بالعقاب ، فقوله (وآتناماوعدتنا) معناه: وفقنا للاعمال التي بها نصير أهلا لوعدك ، واعصمنا من الأعمال التي نصير بها أهلا للعقاب

والخزى ، وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الآية طلب التوفيق للطاعة والعصمة عن المعصية .

﴿الوجه الثالث﴾ ان الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم فى الدنيا ويقهر عدوهم ، فهم طلبوا تعجيل ذلك ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية دلت على أنهم إنما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لأنهم قالوا : ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ، وفى آخر الكلام قالوا (إنك لا تخلف الميعاد) وهذا يدل على أن المقتضى لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق .

﴿المسألة الرابعة﴾ ههنا سؤال آخر: وهو أنه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة ، فقوله (آتنا ما وعدتنا على رسلك) طلب للثواب ، فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب؟ وهو قوله (ولا تخزنا يوم القيامة) بل لو طلب ترك العقاب أولا ثم طلب إيصال الثواب كان الكلام مستقيما .

والجواب من وجهين : الأول : أن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله (آتنا ماوعدتنا على رسلك) المراد منه المنافع ، وقوله (ولا تخزنا) المراد منه التعظيم ، الثانى : أنا قد بينا أن المقصود من هذه الآية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية ، وعلى هذا التقدير يحسن النظم كأنه قيل : وفقنا للطاعات ، واذا وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا فى الخزى والهلاك ، والحاصل كأنه قيل: وفقنا لطاعتك فانا لا نقدر على شيء من الطاعات إلا بتوفيقك ، واذا وفقت لفعلها فوفقنا لاستبقائها فانا لا نقدر على استبقائها واستدامتها إلا بتوفيقك ، وهو إشارة الى أن العبد لا يمكنه عمل من الأعمال، ولا فعل من الأفعال، ولا لمحة ولا حركة إلا باعانة الله وتوفيقه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (ولا تخزنا يوم القيامة) شبيه بقوله (وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) فانه ربما ظن الانسان أنه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ، ثم انه يوم القيامة يظهر له أن اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا ، فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والأسف الشديد ، ثم قال حكماء الاسلام : وذلك هو العذاب الروحانى . قالوا: وهذا العذاب أشد من العذاب الجسمانى ، ومما يدل على هذا أنه سبحانه حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين أنهم طلبوا فى هذا الدعاء أشياء فأول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسمانى وهو قوله (فقنا عذاب النار) وآخرها الاحتراز عن العذاب الروحانى وهو قوله (ولا تخزنا يوم القيامة) وذلك يدل على أن العذاب الروحانى أشد من العذاب الجسمانى .

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَاأُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِى سَبِيلِى وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ «١٩٥»

---

قوله تعالى ﴿فاستجاب لهم ربهم أنى لاأضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيآتهم ولأدخلنهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله والله عنده حسن الثواب﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله (إن فى خلق السموات والأرض) إلى قوله (لآيات لأولى الألباب) ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله (الذين يذكرون الله قياماً) وعلى التفكر وهو قوله (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض) ثم حكى عنهم أنهم أثنوا على الله تعالى وهو قولهم (ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك) ثم حكى عنهم أنهم بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء، وهو من قولهم (فقنا عذاب النار) إلى قوله (إنك لا تخلف الميعاد) بين فى هذه الآية أنه استجاب دعاءهم فقال (فاستجاب لهم ربهم) وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية تنبيه على أن استجابة الدعاء مشروطة بهذه الأمور، فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا، لاجرم كان الشخص الذى يكون مجاب الدعاء عزيزا.

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف: يقال استجابه واستجاب له، قال الشاعر:

وداع دعا يا من يجيب إلى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول﴾

﴿المسألة الثالثة﴾ أنى لاأضيع: قرىء بالفتح، والتقدير: بأنى لا أضيع، وبالكسر على إرادة القول، وقرىء (لا أضيع) بالتشديد.

﴿المسألة الرابعة﴾ من: فى قوله (من ذكر) قيل للتبيين كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) وقيل: إنها مؤكدة للنفى بمعنى: عمل عامل منكم ذكر أو أنثى.

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أنه ليس المراد أنه لايضيع نفس العمل ، لأن العمل كلما وجد تلاشى وفنى . بل المراد أنه لا يضيع ثواب العمل، والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله (لاأضيع) نفى للنفى فيكون اثباتا، فيصير المعنى : انى أوصل ثواب جميع أعمالكم اليكم ، اذا ثبت ماقلنا فالآية دالة على أن أحدا من المؤمنين لا يبقى فى النار مخلدا، والدليل عليه أنه بإيمانه استحق ثوابا ، وبمعصيته استحق عقابا ، فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الآية والجمع بينهما محال ، فاما أن يقدم الثواب ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع، أو يقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب .

﴿المسألة السادسة﴾ جمهور المفسرين فسروا الآية بأن معناها أنه تعالى قبل منهم أنه يجازيهم على أعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم .

فان قيل : القوم أولا طلبوا غفران الذنوب ، وثانيا اعطاء الثواب فقوله (أنى لاأضيع عمل عامل منكم) اجابة لهم فى إعطاء الثواب، فأين الاجابة فى طلب غفران الذنوب ؟

قلنا : إنه لايلزم من إسقاط العذاب حصول الثواب، لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله (أنى لا أضيع عمل عامل منكم) اجابة لدعائهم فى المطلوبين. وعندى فى الآية وجه آخر: وهو أن المراد من قوله (أنى لاأضيع عمل عامل منكم) أنى لاأضيع دعاءكم ، وعدم إضاعة الدعاء عبارة عن إجابة الدعاء ، فكان المراد منه أنه حصلت اجابة دعائكم فى كل ماطلبتموه وسألتموه.

وأما قوله تعالى ﴿من ذكر أو أنثى﴾ فالمعنى : أنه لاتفاوت فى الاجابة وفى الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا فى التمسك بالطاعة على السوية ، وهذا يدل على أن الفضل فى باب الدين بالاعمال ، لابسائر صفات العاملين ، لان كون بعضهم ذكرا أو أنثى، أو من نسب خسيس أو شريف لاتأثير له فى هذا الباب ، ومثله قوله تعالى (ليس بأمانيكم ولاأمانى أهل الكتاب من يعمل سوأ يجزبه) وروى أن أم سلمة قالت : يارسول الله إنى لأسمع الله يذكر الرجال فى الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الآية .

أما قوله تعالى (بعضكم من بعض) ففيه وجوه: أحسنها أن يقال (من) بمعنى الكاف أى بعضكم كبعض ، ومثل بعض فى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية . قال القفال : هذا من قولهم : فلان منى أى على خلقى وسيرتى ، قال تعالى (فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى) وقال عليه الصلاة والسلام «من غشنا فليس منا» وقال «ليس منا من حمل علينا السلاح» فقوله (بعضكم من بعض) أى بعضكم شبه بعض فى استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، فكيف يمكن إدخال التفاوت فيه ؟

ثم قال تعالى ﴿فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند الله﴾ والمراد من قوله (الذين هاجروا) الذين اختاروا المهاجرة من أوطانهم فى خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمراد من (الذين أخرجوا من ديارهم) الذين ألجأهم الكفار الى الخروج ، ولاشك أن رتبة الأولين أفضل لانهم اختاروا خدمة الرسول عليه السلام وملازمته على الاختيار ، فكانوا أفضل وقوله (وأوذوا فى سبيلى) أى من أجله وسببه (وقاتلوا وقتلوا) لان المقاتلة تكون قبل القتال، قرأ نافع وعاصم وأبو عمرو (وقاتلوا) بالالف أولا (وقتلوا) مخففة، والمعنى أنهم قاتلوا معه حتى قتلوا، وقرأ ابن كثير وابن عامر (وقاتلوا) أولا (وقتلوا) مشددة قيل: التشديد للمبالغة وتكرر القتل فيهم كقوله (مفتحة لهم الابواب) وقيل: قطعوا عن الحسن ، وقرأ حمزة والكسائى (وقتلوا) بغير ألف أولا (وقاتلوا) بالالف بعده وفيه وجوه : الأول : أن الواو لاتوجب الترتيب كما فى قوله (واسجدى واركعى) والثانى: على قولهم : قتلنا ورب الكعبة، اذا ظهرت أمارات القتل، أو اذا قتل قومه وعشائره . والثالث : باضمار «قد» أى قتلوا وقد قاتلوا .

ثم ان الله تعالى وعد من فعل هذا بأمور ثلاثة : أولها : محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله (لأكفرن عنهم سيئاتهم) وذلك هو الذى طلبوه بقولهم (فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا) وثانيها إعطاء الثواب العظيم وهو قوله (ولأدخلنهم جنات تجرى من تحتها الانهار) وهو الذى طلبوه بقولهم: وآتنا ماوعدتنا على رسلك ، وثالثها : أن يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا بالتعظيم والاجلال وهو قوله (من عند الله) وهو الذى قالوه (ولاتخزنا يوم القيامة) لانه سبحانه هو العظيم الذى لانهاية لعظمته ، واذا قال السلطان العظيم لعبده : انى أخلع عليك خلعة من عندى دل ذلك على كون تلك الخلعة فى نهاية الشرف وقوله (ثوابا) مصدر مؤكد ، والتقدير : لأثيبنهم ثوابا من عند الله ، أى لأثيبنهم إثابة أو تثويبا من عند الله ، لان قوله لأكفرن عنهم ولأدخلنهم فى معنى لأثيبنهم . ثم قال (والله عنده حسن الثواب) وهو تأكيد ليكون ذلك الثواب فى غاية الشرف لأنه تعالى لما كان قادرا على كل المقدورات ، عالما بكل المعلومات ، غنياً عن الحاجات ، كان لامحالة فى غاية الكرم والجود والاحسان ، فكان عنده حسن الثواب . روى عن جعفر الصادق أنه قال : من حزبه أمر فقال خمس مرات : ربنا، أنجاه الله مما يخاف وأعطاه ما أراد ، وقرأ هذه الآية ، قال : لأن الله حكى عنهم أنهم قالوا خمس مرات: ربنا ، ثم أخبر أنه استجاب لهم.

لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ «١٩٦» مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ «١٩٧»

قوله تعالى ﴿لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد﴾

واعلم أنه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم ، وكانوا فى الدنيا فى نهاية الفقر والشدة ، والكفار كانوا فى النعم ، ذكر الله تعالى فى هذه الآية مايسليهم ويصبرهم على تلك الشدة ، فقال (لا يغرنك) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا أن الغرور مصدر قولك: غررت الرجل بما يستحسنه فى الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف مايحبه ، فيقول : غرنى ظاهره أى قبلته على غفلة عن امتحانه ، وتقول العرب فى الثوب إذا نشر ثم أعيد إلى طيه : رددته على غرة

﴿المسألة الثانية﴾ المخاطب فى قوله (لا يغرنك) من هو ؟ فيه قولان : الأول : أنه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الأمة . قال قتادة : والله ماغروا نبى الله صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله ، والخطاب وإن كان له إلا أن المراد غيره، ويمكن أن يقال : السبب لعدم إغرار الرسول عليه السلام بذلك هو تواتر هذه الآيات عليه ، كما قال (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا) فسقط قول قتادة، ونظيره قوله (ولا تكن من الكافرين . ولا تكونن من المشركين . ولا تطع المكذبين) والثانى : وهو أن هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين ، كأنه قيل : لا يغرنك أيها السامع .

﴿المسألة الثالثة﴾ تقلب الذين كفروا فى البلاد ، فيه وجهان : الأول : نزلت فى مشركى مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين : إن أعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت الآية . والثانى : قال الفراء : كانت اليهود تضرب فى الأرض فتصيب الأموال فنزلت هذه الآية ، والمراد بتقلب الذين كفروا فى البلاد. تصرفهم فى التجارات والمكاسب ، أى لا يغرنكم أمنهم على أنفسهم وتصرفهم فى البلاد كيف شاؤا ، وأنتم معاشر المؤمنين خائفون محصورون ، فان ذلك لا يبقى إلا مدة قليلة ثم ينتقلون إلى أشد العذاب

ثم قال تعالى ﴿متاع قليل﴾ قيل: أى تقلبهم متاع قليل ، وقال الفراء : ذلك متاع قليل ، وقال الزجاج : ذلك الكسب والربح متاع قليل ، وإنما وصفه الله تعالى بالقلة لأن نعيم الدنيا مشوب

لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ «١٩٨»

بالآفات والحسرات ، ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضى ، وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الأزل إلى الآن ، وسيصير معدوما من الأزل إلى الأبد ، فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما يأتى وهو الأزل والأبد ، كان أقل من أن يجوز وصفه بأنه قليل

ثم قال تعالى ﴿ثم مأواهم جهنم﴾ يعنى أنه مع قلته يسبب الوقوع فى نار جهنم أبد الآباد والنعمة القليلة إذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة، وهو كقوله (إنما نملى لهم ليزدادوا إثما) وقوله (وأملى لهم ان كيدى متين)

ثم قال ﴿وبئس المهاد﴾ أى الفراش ، والدليل على أنه بئس المهاد قوله تعالى (لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل) فهم بين أطباق النيران ، ومن فوقهم غواش يأكلون النار ويشربون النار

قوله تعالى ﴿لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للأبرار﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أتبعه بالوعد بالنزل ، والنزل ما يهيأ للضيف وقوله (لكن الذين اتقوا ربهم) يتناول جميع الطاعات، لأنه يدخل فى التقوى الاحتراز عن المنهيات ، وعن ترك المأمورات . واحتج بعض أصحابنا بهذه الآية على الرؤية لأنه لما كانت الجنة بكليتها نزلا ، فلا بد من الرؤية لتكون خلعة، ونظيره قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) وقوله (نزلا) نصب على الحال من (جنات) لتخصيصها بالوصف ، والعامل اللام ، ويجوز أن يكون بمعنى مصدر مؤكد، لأن خلودهم فيها إنزالهم فيها أو نزولهم ، وقال الفراء : هو نصب على التفسير كما تقول : هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال (وما عند الله) من الكثير الدائم (خير للابرار) مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل ، وقرأ مسلمة بن محارب والأعمش (نزلا) بسكون الزاى ، وقرأ يزيد بن القعقاع (لكن الذين اتقوا) بالتشديد

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ «١٩٩» يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «٢٠٠»

---

قوله تعالى ﴿وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لايشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل، بأن مصيرهم إلى النار بين فى هذه الآية أن من آمن منهم كان داخلا فى صفة الذين اتقوا فقال (وإن من أهل الكتاب) واختلفوا فى نزولها ، فقال ابن عباس وجابر وقتادة : نزلت فى النجاشى حين مات وصلى عليه النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال المنافقون إنه يصلى على نصرانى لم يره قط ، وقال ابن جريج وابن زيد : نزلت فى عبد الله بن سلام وأصحابه . وقيل : نزلت فى أربعين من أهل نجران ، واثنين وثلاثين من الحبشة ، وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام فأسلموا . وقال مجاهد : نزلت فى مؤمنى أهل الكتاب كلهم ، وهذا هو الأولى لأنه لما ذكر الكفار بأن مصيرهم إلى العقاب، بين فيمن آمن منهم بأن مصيرهم إلى الثواب .

واعلم أنه تعالى وصفهم بصفات : أولها : الايمان بالله ، وثانيها : الايمان بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم . وثالثها : الايمان بما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد عليه الصلاة والسلام . ورابعها : كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل (يؤمن) لأن (من يؤمن) فى معنى الجمع. وخامسها : أنهم لايشترون بآيات الله ثمناً قليلا كما يفعله أهل الكتاب ممن كان يكتم أمر الرسول وصحة نبوته .

ثم قال تعالى فى صفتهم ﴿أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب﴾ والفائدة فى كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات ، فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾

واعلم أنه تعالى لما ذكر فى هذه السورة أنواعا كثيرة من علوم الأصول والفروع ، أما الأصول ففيما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنبوة والمعاد ، وأما الفروع ففيما يتعلق بالتكاليف والأحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ، ختم هذه السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب ، وذلك لأن أحوال الانسان قسمان : منها مايتعلق به وحده ، ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره ، أما القسم الأول فلا بد فيه من الصبر ، وأما القسم الثانى فلا بد فيه من المصابرة .

أما الصبر فيندرج تحته أنواع : أولها : أن يصبر على مشقة النظر والاستدلال فى معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد ، وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين . وثانيها : أن يصبر على مشقة أداء الواجبات والمندوبات . وثالثها : أن يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات . ورابعها: الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف ، فقوله (اصبروا) يدخل تحته هذه الأقسام ، وتحت كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة أنواع لانهاية لها ، وأما المصابرة فهى عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ، ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من أهل البيت والجيران والأقارب ، ويدخل فيه ترك الانتقام ممن أساء اليك كما قال (وأعرض عن الجاهلين) وقال (وإذا مروا باللغو مروا كراما) ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) ويدخل فيه العفو عمن ظلمك كما قال (وأن تعفوا أقرب للتقوى) ويدخل فيه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ، ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك ، ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم ، والاحتيال فى إزالة تلك الاباطيل عن قلوبهم ، فثبت ان قوله (اصبروا) تناول كل ما تعلق به وحده (وصابروا) تناول كل ماكان مشتركا بينه وبين غيره

واعلم أن الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة إلا أن فيه أخلاقا ذميمة تحمل على أضدادها وهى الشهوة والغضب والحرص ، والانسان مالم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة ، فلهذا قال (ورابطوا) ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الأفعال ولا بد للانسان فى كل فعل يفعله من داعية وغرض ، وجب أن يكون للانسان فى هذه المجاهدة غرض وباعث ، وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح ، فلهذا قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) وتمام التحقيق فيه أن الأفعال مصدرها هو القوى ، فهو تعالى أمر بالصبر والمصابرة ، وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة ، والاحتراز عن الافعال الذميمة ، ولما كانت الافعال صادرة عن القوى أمر بعد ذلك بمجاهدة القوى التى هى مصادر الافعال الذميمة ، وذلك هو المراد بالمرابطة ، ثم

ذكر مابه يحصل دفع هذه القوى الداعية إلى القبائح والمنكرات ، وذلك هو تقوى الله ، ثم ذكر مالأجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق ، وهو الفلاح ، فظهر أن هذه الآية التى هى خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية، وأنها على اختصارها كالمتمم لكل ماتقدم ذكره فى هذه السورة من علوم الأصول والفروع فهذا ماعندى فيه

ولنذكر ماقاله المفسرون : قال الحسن: اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع ، وصابروا على عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم أحد ، وقال الفراء : اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغى أن يكون أصبر منكم، وقال الأصم : لما كثرت تكاليف الله فى هذه السورة أمرهم بالصبر عليها ، ولما كثر ترغيب الله تعالى فى الجهاد فى هذه السورة أمرهم بمصابرة الأعداء ،

وأما قوله ﴿ورابطوا﴾ ففيه قولان : الأول : أنه عبارة عن أن يربط هؤلاء خيلهم فى الثغور ويربط أولئك خيلهم أيضاً، بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعداً لقتال الآخر ، قال تعالى (ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وعن النبى صلى الله عليه وسلم «من رابط يوما وليلة فى سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينتقل عن صلاته إلا لحاجة» الثانى : أن معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان : الأول : ماروى عن أبى سلمة عبد الرحمن أنه قال : لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ، وإنما نزلت هذه الآية فى انتظار الصلاة بعد الصلاة . الثانى : ماروى من حديث أبى هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال «فذلكم الرباط» ثلاث مرات .

واعلم أنه يمكن حمل اللفظ على الكل ، وأصل الرباط من الربط وهو الشد ، يقال : لكل من صبر على أمر ربط قلبه عليه ، وقال آخرون : الرباط هو اللزوم والثبات، وهذا المعنى أيضاً راجع إلى ماذكرناه من الصبر وربط النفس، ثم هذا الثبات والدوام يجوز أن يكون على الجهاد ، ويجوز أن يكون على الصلاة والله أعلم .

﴿قال الامام رضى الله تعالى عنه﴾ تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة .

## سورة النسـاء

مدنية وآياتها ١٧٦ نزلت بعد الممتحنة

---

بسم الله الرحمن الرحيم

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ

---

## سورة النسـاء

مائة وسبعون وست آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة﴾

اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف ، وذلك لأنه تعالى أمر الناس فى أول هذه السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام ، والرأفة بهم وإيصال حقوقهم اليهم وحفظ أموالهم عليهم ، وبهذا المعنى ختمت السورة ، وهو قوله (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) وذكر فى أثناء هذه السورة أنواعا أخر من التكاليف ، وهى الأمر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع ، لاجرم افتتح السورة بالعلة التى لأجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة ، وهى تقوى الرب الذى خلقنا والاله الذى أوجدنا ، فلهذا قال (ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى الواحدى عن ابن عباس فى قوله (ياأيها الناس) أن هذا الخطاب لأهل

مكة . وأما الأصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على أن الخطاب عام لجميع المكلفين ، وهذا هو الأصح لوجوه : أحدها : أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق . وثانيها : أنه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقاً لهم من نفس واحدة ، وهذه العلة عامة فى حق جميع المكلفين بأنهم من آدم عليه السلام خلقوا بأسرهم ، وإذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما . وثالثها : أن التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة ، بل هو عام فى حق جميع العالمين ، وإذا كان لفظ الناس عاما فى الكل ، وكان الأمر بالتقوى عاما فى الكل ، وكانت علة هذا التكليف، وهى كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة فى حق الكل ،كان القول بالتخصيص فى غاية البعد . وحجة ابن عباس أن قوله (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) مختص بالعرب لأن المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم . فيقولون أسألك بالله وبالرحم ، وأنشدك الله والرحم ، وإذا كان كذلك كان قوله (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) مختصا بالعرب ، فكان أول الآية وهو قوله (ياأيها الناس) مختصا بهم لأن قوله فى أول الآية (اتقوا ربكم) وقوله بعد ذلك (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) وردا متوجهين إلى مخاطب واحد، ويمكن أن يجاب عنه بأنه ثبت فى أصول الفقه أن خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها ، فكان قوله (ياأيها الناس) عاما فى الكل ، وقوله (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) خاصاً بالعرب

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين فى القرآن : إحداهما : هذه السورة وهى السورة الرابعة من النصف الاول من القرآن . والثانية : سورة الحج ، وهى أيضا السورة الرابعة من النصف الثانى من القرآن ، ثم إنه تعالى علل الأمر بالتقوى فى هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ . وهو أنه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة ، وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله ، وعلل الأمر بالتقوى فى سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد ، وهو قوله (إن زلزلة الساعة شىء عظيم) فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ، ثم قدم السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد ، وتحت هذا البحث أسرار كثيرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه تعالى أمرنا بالتقوى وذكر عقيبه أنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، وهذا مشعر بأن الأمر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف . فنقول : قولنا إنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، مشتمل على قيدين : أحدهما : أنه تعالى خلقنا ، والثانى : كيفية ذلك التخليق، وهو أنه تعالى إنما خلقنا من نفس

واحدة ، ولكل واحد من هذين القيدين أثر فى وجوب التقوى .

﴿أما القيد الاول﴾ وهو أنه تعالى خلقنا ، فلا شك أن هذا المعنى علة لأن يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لأوامره ونواهيه ، وبيان ذلك من وجوه : الاول : أنه لما كان خالقا لنا وموجداً لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا ، والربوبية توجب نفاذ أوامره على عبيده ، والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق ، الثانى : أن الايجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان ، فانك كنت معدوما فأوجدك ، وميتا فأحياك ، وعاجزا فأقدرك . وجاهلا فعلمك ، كما قال إبراهيم عليه السلام (الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين) فلما كانت النعم بأسرها من الله سبحانه وجب على العبد أن يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد ، وترك التمرد والعناد ، وهذا هو المراد بقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) الثالث : وهو أنه لما ثبت كونه موجدا وخالقاً وإلهاً وربا لنا ، وجب علينا أن نشتغل بعبوديته وأن نتقى كل مانهى عنه وزجر عنه ، ووجب أن لايكون شىء من هذه الأفعال موجباً ثواباً البتة ، لأن هذه الطاعات لما وجبت فى مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب ، لأن أداء الحق إلى المستحق لايوجب شيئاً آخر ، هذا إذا سلمنا أن العبد أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء ، فكيف وهذا محال ، لأن فعل الطاعات لايحصل إلا إذا خلق الله القدرة على الطاعة ، وخلق الداعية على الطاعة ، ومتى حصلت القدرة والداعى كان مجموعهما موجبا لصدور الطاعة عن العبد ، وإذا كان كذلك كانت تلك الطاعة إنعاما من الله على عبده ، والمولى إذا خص عبده بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه إنعاماً آخر ، فهذا هو الاشارة إلى بيان أن كونه خالقاً لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه .

﴿وأما القيد الثانى﴾ وهو أن خصوص كونه خالقاً لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية ، فبيانه من وجوه : الأول : أن خلق جميع الأشخاص الانسانية من الانسان الواحد أدل على كمال القدرة ، من حيث أنه لو كان الأمر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد ، لم يكن إلا أشياء متشاكلة فى الصفة متشابهة فى الخلقة والطبيعة ، فلما رأينا فى أشخاص الناس الأبيض والأسود والأحمر والأسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير ، دل ذلك على أن مدبرها وخالقها فاعل مختار ، لاطبيعة مؤثرة ، ولا علة موجبة ، ولما دلت هذه الدقيقة على أن مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات ، فحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه ، فكان ارتباط قوله (اتقوا ربكم) بقوله (خلقكم من نفس واحدة) فى غاية الحسن والانتظام

## وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أنه تعالى لما ذكر الأمر بالتقوى ذكر عقيبه الأمر بالاحسان إلى اليتامى والنساء والضعفاء ، وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر فى هذا المعنى ، وذلك لأن الأقارب لابد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ، ولذلك ان الانسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه ، ويحزن بذمهم والطعن فيهم ، وقال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة منى يؤذينى مايؤذيها» وإذا كان الأمر كذلك ، فالفائدة فى ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سبباً لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض .

﴿الوجه الثالث﴾ أن الناس اذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق .

﴿الوجه الرابع﴾ أن هذا يدل على المعاد ، لأنه تعالى لما كان قادرا على أن يخرج من صلب شخص واحد أشخاصا مختلفين ، وأن يخلق من قطرة من النطفة شخصا عجيب التركيب لطيف الصورة ، فكيف يستبعد إحياء الأموات وبعثهم ونشورهم ، فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى)

﴿الوجه الخامس﴾ قال الأصم : الفائدة فيه : أن العقل لا دليل فيه على أن الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة ، بل ذلك إنما يعرف بالدلائل السمعية ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم أمياً ما قرأ كتابا ولا تلمذ لأستاذ ، فلما أخبر عن هذا المعنى كان إخبارا عن الغيب فكان معجزا ، فالحاصل أن قوله (خلقكم) دليل على معرفة التوحيد ، وقوله (من نفس واحدة) دليل على معرفة النبوة .

فان قيل : كيف يصح أن يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس؟

قلنا : قد بين الله المراد بذلك لأن زوج آدم اذا خلقت من بعضه، ثم حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبدا ، جازت إضافة الخلق أجمع الى آدم .

﴿المسألة الرابعة﴾ أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام ، إلا أنه أنث الوصف على لفظ النفس ، ونظيره قوله تعالى (أقتلت نفسا زكية بغير نفس) وقال الشاعر :

أبوك خليفة ولدته أخرى ... فأنت خليفة ذاك الكمال

قالوا فهذا التأنيث على لفظ الخليفة .

قوله تعالى ﴿وخلق منها زوجها﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من هذا الزوج هو حواء، وفى كون حواء مخلوقة من آدم قولان : الأول : وهو الذى عليه الأكثرون أنه لما خلق الله آدم ألقى عليه النوم ، ثم خلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى، فلما استيقظ رآها ومال اليها وألفها ، لأنها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه ، واحتجوا عليه بقول النبى صلى الله عليه وسلم «ان المرأة خلقت من ضلع أعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها وفيها عوج استمتعت بها»

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار أبى مسلم الأصفهانى : أن المراد من قوله (وخلق منها زوجها) أى من جنسها وهو كقوله تعالى (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا) وكقوله (إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) وقوله (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) قال القاضى : والقول الأول أقوى ، لكى يصح قوله (خلقكم من نفس واحدة) إذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين ، لا من نفس واحدة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن كلمة «من» لابتداء الغاية ، فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة ، وأيضا فلما ثبت أنه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرا أيضا على خلق حواء من التراب ، وإذا كان الأمر كذلك، فأى فائدة فى خلقها من ضلع من أضلاع آدم

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس : إنما سمى آدم بهذا الاسم لأنه تعالى خلقه من أديم الأرض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها ؛ فلذلك كان فى ولده الأحمر والأسود والطيب والخبيث والمرأة إنما سميت بحواء لأنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم فكانت مخلوقة من شىء حى ، فلا جرم سميت بحواء

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج جمع من الطبائعيين بهذه الآية فقالوا: قوله تعالى (خلقكم من نفس واحدة) يدل على أن الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة ، وقوله (وخلق منها زوجها) يدل على أن زوجها مخلوقة منها ، ثم قال فى صفة آدم (خلقه من تراب) فدل على أن آدم مخلوق من التراب ، ثم قال فى حق الخلائق (منها خلقناكم) وهذه الآيات كلها دالة على ان الحادث لايحدث إلا عن مادة سابقة يصير الشىء مخلوقا منها، وأن خلق الشىء عن العدم المحض والنفى الصرف محال

أجاب المتكلمون فقالوا : خلق الشىء من الشىء محال فى العقول، لأن هذا المخلوق ان كان عين ذلك الشىء الذى كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة ، وإذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شىء آخر ، وان قلنا: ان هذا المخلوق مغاير للذى كان موجوداً قبل ذلك ، فحينئذ هذا المخلوق وهذا المحدث إنما حدث وحصل عن العدم المحض ، فثبت ان كون الشىء مخلوقا من

وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِى تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا «١»

غيره محال فى العقول ، وأما كلمة (من) فى هذه الآية فهو مفيد ابتداء الغاية ، على معنى أن ابتداء حدوث هذه الأشياء من تلك الأشياء لاعلى وجه الحاجة والافتقار ، بل على وجه الوقوع فقط

﴿المسألة الرابعة﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (وخالق منها زوجها وباث منهما) بلفظ اسم الفاعل، وهو خبر مبتدا محذوف تقديره هو خالق

قوله تعالى ﴿وبث منهما رجالا كثيراً ونساء﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : بث منهما: يريد فرق ونشر ، قال ابن المظفر : البث تفريقك الأشياء ، يقال : بث الخيل فى الغارة وبث الصياد كلابه ، وخلق الله الخلق فبثهم فى الأرض ، وبثثت البسط إذا نشرتها ، قال الله تعالى (وزرابى مبثوثة) قال الفراء والزجاج : وبعض العرب يقول: أبث الله الخلق .

﴿المسألة الثانية﴾ لم يقل : وبث منهما الرجال والنساء لأن ذلك يوجب كونهما مبثوثين عن نفسهما وذلك محال ، فلهذا عدل عن هذا اللفظ إلى قوله (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء)

فان قيل : لم لم يقل : وبث منهما رجالا كثيراً ونساء كثيرا ؟ ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء ؟

قلنا : السبب فيه والله أعلم أن شهرة الرجال أتم ، فكانت كثرتهم أظهر ، فلا جرم خصوا بوصف الكثرة ، وهذا كالتنبيه على أن اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز ، واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول .

﴿المسألة الثالثة﴾ الذين يقولون : إن جميع الأشخاص البشرية كانوا كالذر ، وكانوا مجتمعين فى صلب آدم عليه السلام ، حملوا قوله (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) على ظاهره ، والذين أنكروا ذلك قالوا : المراد بث منهما أولادهما ومن أولادهما جمعا آخرين ، فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز

قوله تعالى ﴿واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾

فيه مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (تساءلون) بالتخفيف والباقون بالتشديد ، فمن شدد أراد : تتساءلون فأدغم التاء فى السين لاجتماعهما فى أنهما من حروف اللسان وأصول الثنايا واجتماعهما فى الهمس ، ومن خفف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة، فأعلها بالحذف كما أعلها الأولون بالادغام ، وذلك لأن الحروف المتقاربة إذا اجتمعت خففت تارة بالحذف وأخرى بالادغام .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة وحده (والأرحام) بجر الميم قال القفال رحمه الله : وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره ، وأما الباقون من القراء فكلهم قرؤا بنصب الميم . وقال صاحب الكشاف : قرىء (والأرحام) بالحركات الثلاث ، أما قراءة حمزة فقد ذهب الأكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة ، قالوا لأن هذا يقتضى عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز . واحتجوا على عدم جوازه بوجوه : أولها : قال أبو على الفارسى : المضمر المجرور بمنزلة الحرف ، فوجب أن لايجوز عطف المظهر عليه ، إنما قلنا المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه : الأول : أنه لاينفصل البتة كما أن التنوين لاينفصل . وذلك ان الهاء والكاف فى قوله: به ، وبك لاترى واحدا منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين . الثانى : أنهم يحذفون الياء من المنادى المضاف فى الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد ، وذلك كقولهم : ياغلام ، فكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه ، فثبت أن المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين ، فوجب أن لايجوز عطف المظهر عليه لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فاذا لم تحصل المشابهة ههنا وجب أن لايجوز العطف . وثانيها : قال على بن عيسى : انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع . فلا يجوز أن يقال : اذهب وزيد ، وذهبت وزيد بل يقولون : اذهب أنت وزيد ، وذهبت أنا وزيد . قال تعالى(فاذهب أنت وربك فقاتلا) مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل ، فاذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع انه أقوى من المضمر المجرور بسبب أنه قد ينفصل ، فلأن لايجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع أنه البته لا ينفصل كان أولى . وثالثها : قال أبو عثمان المازنى : المعطوف والمعطوف عليه متشاركان ، وإنما يجوز عطف الأول على الثانى لو جاز عطف الثانى على الأول ، وههنا هذا المعنى غير حاصل ، وذلك لأنك لا تقول: مررت بزيدوك ، فكذلك لاتقول مررت بك وزيد .

واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوها قوية فى دفع الروايات الواردة فى اللغات ، وذلك لأن

حمزة أحد القراء السبعة ، والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه ، بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة ، والقياس يتضاءل عند السماع لاسيما بمثل هذه الأقيسة التى هى أوهن من بيت العنكبوت ، وأيضا فلهذه القراءة وجهان : أحدهما : أنها على تقدير تكرير الجار، كأنه قيل تساءلون به وبالارحام . وثانيها : أنه ورد ذلك فى الشعر وأنشد سيبويه فى ذلك :

فاليوم قد بت تهجونا وتشتمنا  فاذهب فما بك والأيام من عجب

وأنشد أيضا نعلق فى مثل السوارى سيوفنا  وما بينها والكعب غوط نفانف

والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد ، مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف فى علم القرآن . واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم «لاتحلفوا بآبائكم» فاذا عطفت الأرحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ، ويمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه فى الجاهلية لأنهم كانوا يقولون : أسألك بالله والرحم ، وحكاية هذا الفعل عنهم فى الماضى لا تنافى ورود النهى عنه فى المستقبل ، وأيضاً فالحديث نهى عن الحلف بالآباء فقط ، وههنا ليس كذلك، بل هو حلف بالله أولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم ، فهذا لاينافى مدلول ذلك الحديث ، فهذا جملة الكلام فى قراءة قوله (والأرحام) بالجر. أما قراءته بالنصب ففيه وجهان: الأول : وهو اختيار أبى على الفارسى وعلى بن عيسى أنه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله

فلسنا بالجبال ولا الحديدا

والثانى : وهو قول أكثر المفسرين : أن التقدير : واتقوا الأرحام أن تقطعوها، وهو قول مجاهد وقتادة والسدى والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج ، وعلى هذا الوجه فنصب الأرحام بالعطف على قوله (الله)أى : اتقوا الله واتقوا الأرحام أى اتقوا حق الأرحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدى رحمه الله . ويجوز أيضاً أن يكون منصوبا بالاغراء ، أى والأرحام فاحفظوها وصلوها كقولك: الأسد الأسد ، وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ، ويدل على وجوب صلتها . وأما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف : الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل : والأرحام كذلك على معنى والأرحام مما يتقى، أو والأرحام مما يتساءل به .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى قال أولا (اتقوا ربكم) ثم قال بعده (واتقو الله) وفى هذا التكرير وجوه : الأول : تأكيد الأمر والحث عليه كقولك للرجل : اعجل اعجل فيكون أبلغ من قولك: اعجل

الثانى : أنه أمر بالتقوى فى الأول لمكان الانعام بالخلق وغيره ، وفى الثانى أمر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض . الثالث : قال أولا (اتقوا ربكم) وقال ثانيا (واتقوا الله) والرب لفظ يدل على التربية والاحسان ، والاله لفظ يدل على القهر والهيبة ، فأمرهم بالتقوى بناء على الترغيب ، ثم أعاد الأمر به بناء على الترهيب كما قال (يدعون ربهم خوفا وطمعا) وقال (ويدعوننا رغبا ورهبا) كأنه قيل : انه رباك وأحسن اليك فاتق مخالفته لأنه شديد العقاب عظيم السطوة .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن التساؤل بالله وبالأرحام قيل هو مثل أن يقال : بالله أسألك ، وبالله أشفع اليك ، وبالله أحلف عليك ، الى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسألة الغير ، ويستعطف ذلك الغير فى التماس حقه منه أو نواله ومعونته ونصرته ، وأما قراءة حمزة فهى ظاهرة من حيث المعنى ، والتقدير : واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام ، لأن العادة جرت فى العرب بأن أحدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول : أسألك بالله والرحم ، وربما أفرد ذلك فقال : أسألك بالرحم ، وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم : نناشدك الله والرحم أن لا تبعث الينا فلانا وفلانا ، وأما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك ، والتقدير : واتقوا الله واتقوا الأرحام ، قال القاضى : وهذا أحد ما يدل على أنه قد يراد باللفظ الواحد المعانى المختلفة ، لأن معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الأرحام ، فتقوى الله إنما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه ، واتقاء الأرحام بأن توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال بعضهم : اسم الرحم مشتق من الرحمة التى هى النعمة ، واحتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقول الله تعالى أنا الرحمن وهى الرحم اشتققت اسمها من اسمى» ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض . وقال آخرون : بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذى عنده يقع الانعام وانه الأصل ، وقال بعضهم : بل كل واحد منهما أصل بنفسه ، والنزاع فى مثل هذا قريب .

﴿المسألة السادسة﴾ دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى . روى مجاهد عن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من سألكم بالله فأعطوه» وعن البراء بن عازب قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع : منها ابرار القسم .

﴿المسألة السابعة﴾ دل قوله تعالى (والأرحام) على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهى عن قطعها ، قال

وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً «٢»

---

تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم) وقال(لا يرقبون فى مؤمن إلا ولا ذمة) قيل فى الأول : إنه القرابة ، وقال (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وقال (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين) وعن عبد الرحمن بن عوف : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «يقول الله تعالى أنا الرحمن وهى الرحم اشتققت اسمها من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته» وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مامن شىء أطيع الله فيه أعجل ثوابا من صلة الرحم ومامن عمل عصى الله به أعجل عقوبة من البغى واليمين الفاجرة» وعن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما فى العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه» وقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح» قيل الكاشح العدو . فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ، ثم إن أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه بنوا على هذا الأصل مسئلتين : إحداهما : أن الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الأخ والاخت ، والعم والخال ، قال لانه لو بقى الملك لحل الاستخدام بالاجماع ، لكن الاستخدام إيحاش يورث قطيعة الرحم ، وذلك حرام بناء على هذا الاصل ، فوجب أن لا يبقى الملك ، وثانيهما : أن الهبة لذى الرحم المحرم لايجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يورث قطيعة الرحم ، فوجب أن لا يجوز ، والكلام فى هاتين المسئلتين مذكور فى الخلافيات.

ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال (ان الله كان عليكم رقيبا) والرقيب هو المراقب الذى يحفظ عليك جميع أفعالك . ومن هذا صفته فانه يجب أن يخاف ويرجى ، فبين تعالى أنه يعلم السر وأخفى ، وانه اذا كان كذلك يجب أن يكون المرء حذرا خائفا فيما يأتى ويترك .

قوله تعالى ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا﴾

اعلم أنه لما افتتح السورة بذكر مايدل على أنه يجب على العبد أن يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه ، محترزا عن مساخطه ، شرع بعد ذلك فى شرح أقسام التكاليف

﴿فالنوع الأول﴾ مايتعلق بأموال اليتامى ، وهو هذه الآية ، وأيضا أنه تعالى وصى فى الآية السابقة بالأرحام، فكذلك فى هذه الآية وصى بالأيتام، لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ، ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة أو لمكان الرحم فقال (وآتوا اليتامى أموالهم) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : اليتامى: الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم ، واليتم الانفراد، ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة ، وقيل: اليتم فى الأناسى من قبل الآباء ، وفى البهائم من قبل الأمهات . قال: وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء الانفراد عن الآباء ، إلا أن فى العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال ، فاذا صار بحيث يستغنى بنفسه فى تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بأمره ، زال عنه هذا الاسم ، وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يتيم أبى طالب ، إما على القياس ، وإما على حكاية الحال التى كان عليها حين كان صغيرا ناشئا فى حجر عمه توضيعا له . وأما قوله عليه الصلاة والسلام «لا يتم بعد حلم» فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة ، يعنى اذا احتلم فانه لا تجرى عليه أحكام الصغار . وروى أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن أن جده كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه؟ فكتب اليه: اذا أونس منه الرشد انقطع يتمه ، وفى بعض الروايات : أن الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد ، فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد ، ثم قال أبو بكر: واسم اليتيم قد يقع على المرأة المفردة عن زوجها ، قال النبى صلى الله عليه وسلم «تستأمر اليتيمة» وهى لا تستأمر إلا وهى بالغة ، قال الشاعر :

ان القبور تنكح الأيامى    النسوة الأرامل اليتامى

فالحاصل من كل ما ذكرنا أن اسم اليتيم بحسب أصل اللغة يتناول الصغير والكبير ، إلا أنه بحسب العرف مختص بالصغير .

﴿المسألة الثانية﴾ ههنا سؤال وهو أن يقال : كيف جمع اليتيم على يتامى؟ واليتيم فعيل، والفعيل يجمع على فعلى ، كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى ، قال صاحب الكشاف : فيه وجهان : أحدهما : أن يقال : جمع اليتيم يتمى ، ثم يجمع فعلى على فعالى ، كأسير وأسرى وأسارى ، والثانى : أن يقال : جمع يتيم يتائم ، لأن اليتيم جار مجرى الأسماء نحو صاحب وفارس ، ثم يقلب

اليتائم يتامى . قال القفال رحمه الله : ويجوز يتيم ويتامى، كنديم وندامى ، ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشريف وأشراف .

﴿المسألة الثالثة﴾ ههنا سؤال ثان: وهو أنا ذكرنا أن اسم اليتيم مختص بالصغير، فما دام يتيما لايجوز دفع ماله اليه . واذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما ، فكيف قال (وآتوا اليتامى أموالهم) والجواب عنه على طريقين : الأول : أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان : أحدهما : أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة ، والثانى : أنه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال فى هذا الوقت كقوله تعالى (فألقى السحرة ساجدين) أى الذين كانوا سحرة قبل السجود ، وأيضاً سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة ، بلوغ الاجل فى قوله (فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن) والمعنى مقاربة البلوغ ، ويدل على أن المراد من اليتامى فى هذه الآية البالغون قوله تعالى (فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) والاشهاد لايصح قبل البلوغ وانما يصح بعد البلوغ

﴿الطريق الثانى﴾ أن نقول: المراد باليتامى الصغار ، وعلى هذا الطريق ففى الآية وجهان : أحدهما : ان قوله (وآتوا) أمر، والامر انما يتناول المستقبل ، فكان المعنى أن هؤلاء الذين هم يتامى فى الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم، وعلى هذا الوجه زالت المناقضة. والثانى : المراد: وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى مايحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم ،والفائدة فيه انه كان يجوز أن يظن أنه لايجوز إنفاق ماله عليه حال كونه صغيرا ، فأباح الله تعالى ذلك ، وفيه إشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال : وآتوهم من أموالهم، فلما أوجب إيتاءهم كل أموالهم سقط ذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ نقل أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن عن الحسن أنه قال: لما نزلت هذه الآية فى أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم، فشكوا ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم) قال أبو بكر الرازى : وأظن أنه غلط من الراوى ، لان المراد بهذه الآية إيتاؤهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوى بآية أخرى، وهو ماروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : لما أنزل الله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) و (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه ، فاشتد ذلك على اليتامى ، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فاخوانكم) فخلطوا عند ذلك طعامهم

بطعامهم وشرابهم بشرابهم . قال المفسرون : الصحيح أنها نزلت فى رجل من غطفان ، كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم ، فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه، فتراجعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فنزلت هذه الآية ، فلما سمعها العم قال : أطعنا الله وأطعنا الرسول ، نعوذ بالله من الحوب الكبير ، ودفع ماله اليه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره» أى جنته. فلما قبض الصبى ماله أنفقه فى سبيل الله . فقال النبى صلى الله عليه وسلم «ثبت الأجر وبقى الوزر» فقالوا : يارسول الله لقد عرفنا أنه ثبت الأجر ، فكيف بقى الوزر وهو ينفق فى سبيل الله ؟ فقال : ثبت أجر الغلام وبقى الوزر على والده .

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على أن السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين، قال لأن قوله (وآتوا اليتامى أموالهم) مطلق يتناول السفيه، أونس منه الرشد أو لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن إيناس الرشد قبل بلوغ هذا السن ، شرط فى وجوب دفع المال اليه ، وهذا الاجماع لم يوجد بعد هذا السن ، فوجب إجراء الأمر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية .

أجاب أصحابنا عنه : بأن هذه الآية عامة ، لأنه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ، ثم إنه ميزوا بعد ذلك بقوله (وابتلوا اليتامى) وبقوله (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) حرم بهاتين الآيتين إيتاءهم أموالهم إذا كانوا سفهاء ، ولاشك أن الخاص مقدم على العام .

ثم قال تعالى ﴿ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : ولا تتبدلوا . أى ولا تستبدلوا . والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ، ومنه التعجل بمعنى الاستعجال ، والتأخر بمعنى الاستئخار . وقال الواحدى رحمه الله : يقال : تبدل الشيء بالشيء إذا أخذه مكانه

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير هذا التبدل وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ قال الفراء والزجاج : لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى ، بالحلال وهو مالكم الذى أبيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث فى الأرض ، فتأكلوه مكانه . الثانى : لا تستبدلوا الأمر الخبيث ، وهو اختزال أموال اليتامى ، بالأمر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الأكثرين انه كان ولى اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون ، يجعل الزائف بدل الجيد ، والمهزول بدل السمين ، وطعن صاحب الكشاف فى هذا الوجه، فقال : ليس هذا بتبدل إنما هو تبديل إلا أن يكارم صديقاله فيأخذ منه عجفاء مكان سمينة من مال الصبى . الرابع:

هو أن هذا التبدل معناه : أن يأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك ، وفى هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب .

ثم قال تعالى ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ وفيه وجهان : الأول : معناه ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم فى الانفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم فى حل الانتفاع بها . والثانى: أن يكون «إلى» بمعنى «مع» قال تعالى (من أنصارى إلى الله) أى مع الله ، والأول : أصح .

واعلم أنه تعالى وان ذكر الأكل ، فالمراد به التصرف لأن أكل مال اليتيم كما يحرم، فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الأموال محرمة، والدليل عليه أن فى المال مالا يصح ان يؤكل ، فثبت ان المراد منه التصرف ، وإنما ذكر الأكل لأنه معظم مايقع لأجله التصرف .

فان قيل : انه تعالى لما حرم عليهم أكل أموال اليتامى ظلما فى الآية الأولى المتقدمة دخل فيها أكلها وحدها وأكلها مع غيرها ، فما الفائدة فى إعادة النهى عن أكلها مع أموالهم ؟

قلنا : لأنهم إذا كانوا مستغنين عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من حلال وهم مع ذلك يطمعون فى أموال اليتامى، كان القبح أبلغ والذم أحق .

واعلم أنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان أكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة إثم عظيم فقال (انه كان حوبا كبيرا) قال الواحدى رحمه الله : الكناية تعود إلى الأكل ، وذلك لأن قوله (ولا تأكلوا) دل على الأكل (والحوب) الاثم الكبير . قال عليه الصلاة والسلام «ان طلاق أم أيوب لحوب» وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات فى الاسم والمصدر قال الفراء : الحوب لأهل الحجاز ، والحاب لتميم، ومعناه الاثم قال عليه الصلاة والسلام «رب تقبل توبتى واغسل حوبتى» قال صاحب الكشاف : الحوب والحاب كالقول والقال . قال القفال : وكأن أصل الكلمة من التحوب وهو التوجع، فالحوب هو ارتكاب مايتوجع المرتكب منه ، وقال البصريون : الحوب بفتح الحاء مصدر، والحوب بالضم الاسم . والحوبة، المرة الواحدة ، ثم يدخل بعضها فى البعض كالكلام فانه اسم ، ثم يقال : قد كلمته كلاما فيصير مصدرا . قال صاحب الكشاف : قرأ الحسن حوبا، وقرىء : حابا.

قوله تعالى ﴿وإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من الأحكام التى ذكرها فى هذه السورة وهو حكم الأنكحة وفى

الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله: الاقساط العدل ، يقال أقسط الرجل إذا عدل، قال الله تعالى (وأقسطوا إن الله يحب المقسطين) والقسط العدل والنصفة. قال تعالى ( كونوا قوامين بالقسط ) قال الزجاج : وأصل قسط وأقسط جميعاً من القسط وهو النصيب ، فاذا قالوا: قسط بمعنى جار أرادوا أنه ظلم صاحبه فى قسطه الذى يصيبه ، ألا ترى أنهم قالوا : قاسطته إذا غلبته على قسطه ، فبنى قسط على بناء ظلم وجار وغلب ، وإذا قالوا أقسط فالمراد أنه صار ذا قسط وعدل، فبنى على بناء أنصف إذا أتى بالنصف والعدل فى قوله وفعله وقسمه .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن قوله (فان خفتم أن لاتقسطوا) شرط وقوله (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) جزاء ، ولابد من بيان أنه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط ، وللمفسرين فيه وجوه : الأول : روى عن عروة أنه قال : قلت لعائشة : مامعنى قول الله (وإن خفتم أن لاتقسطوا فى اليتامى) فقالت: ياابن أختى هى اليتيمة تكون فى حجر وليها فيرغب فى مالها وجمالها ، إلا أنه يريد أن ينكحها بأدنى من صداقها ، ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها ، فقال تعالى : وإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ماطاب لكم من النساء ، قالت عائشة رضى الله عنها : ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن ، فأنزل الله تعالى (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) قالت: وقوله تعالى (وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) المراد منه هذه الآية وهى قوله (وإن خفتم أن لا تقسطوا)

﴿الوجه الثانى﴾ فى تأويل الآية : انه لما نزلت الآية المتقدمة فى اليتامى وما فى أكل أموالهم من الحوب الكبير . خاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الاقساط فى حقوق اليتامى ، فتحرجوا من ولايتهم ، وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الأزواج وأكثر ، فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن ، فقيل لهم : إن خفتم ترك العدل فى حقوق اليتامى فتحرجتم منها ، فكونوا خائفين من ترك العدل من النساء ، فقللوا عدد المنكوحات، لأن من تحرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب لمثله فكأنه غير متحرج .

﴿الوجه الثالث﴾ فى التأويل: أنهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل : إن خفتم فى حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا ، فانكحوا ماحل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات .

﴿الوجه الرابع﴾ فى التأويل : ماروى عن عكرمة أنه قال : كان الرجل عنده النسوة ويكون

فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا «٣»

عنده الأيتام ، فاذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا ، أخذ فى إنفاق أموال اليتامى عليهن فقال تعالى (وإن خفتم أن لاتقسطوا فى أموال اليتامى) عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم أن لاتنكحوا أكثر من أربع كى يزول هذا الخوف ، فان خفتم فى الأربع أيضاً فواحدة ، فذكر الطرف الزائد وهو الأربع ، والناقص وهو الواحدة ، ونبه بذلك على ما بينهما ، فكأنه تعالى قال : فان خفتم من الأربع فثلاث ، فان خفتم فاثنتان ، فان خفتم فواحدة ، وهذا القول أقرب ، فكأنه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولى من التعدى فى مال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير .

أما قوله تعالى ﴿فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم ذلك أدنى أن لا تعولوا﴾

ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أصحاب الظاهر : النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية ، وذلك لأن قوله (فانكحوا) أمر، وظاهر الأمر للوجوب ، وتمسك الشافعى فى بيان انه ليس بواجب بقوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) الى قوله (ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فحكم تعالى بأن ترك النكاح فى هذه الصورة خير من فعله ، وذلك يدل على أنه ليس بمندوب، فضلا عن أن يقال إنه واجب .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (ماطاب) ولم يقل : من طاب لوجوه : أحدها : أنه أراد به الجنس تقول : ماعندك ؟ فيقول رجل أوامرأة ، والمعنى ماذلك الشيء الذى عندك ، وما تلك الحقيقة التى عندك ، وثانيها : أن (ما) مع مابعده فى تقدير المصدر ، وتقديره : فانكحوا الطيب من النساء ، وثالثها : ان «ما» و«من» ربما يتعاقبان . قال تعالى (والسماء وما بناها) وقال (ولا أنتم عابدون ماأعبد) وحكى أبو عمرو بن العلاء : سبحان ماسبح له الرعد، وقال (فنهم من يمشى على بطنه) ورابعها : إنما ذكر «ما» تنزيلا للاناث منزلة غير العقلاء . ومنه : قوله (إلا على أزواجهم أوماملكت أيمانهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى وصاحب الكشاف : قوله (ماطاب لكم) أى ماحل لكم من النساء لأن منهن من يحرم نكاحها ، وهى الأنواع المذكورة فى قوله (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) وهذا عندى فيه نظر، وذلك لأنا بينا أن قوله (فانكحوا) أمر إباحة . فلو كان المراد بقوله (ماطاب لكم) أى ماحل لكم لنزلت الآية منزلة مايقال : أبحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم : وذلك يخرج الآية عن الفائدة ، وأيضاً فبتقدير أن تحمل الآية على ماذكروه تصير الآية مجملة ، لأن أسباب الحل والاباحة لما لم تكن مذكورة فى هذه الآية صارت الآية مجملة لامحالة ، أما إذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب ،كانت الآية عاما دخله التخصيص . وقد ثبت فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال أولى ، لأن العام المخصوص حجة فى غير محل التخصيص ، والمجمل لايكون حجة أصلا

﴿المسألة الرابعة﴾ (مثنى وثلاث ورباع) معناه : اثنين اثنين ، وثلاثا ثلاثا ، وأربعا أربعا ، وهو غير منصرف وفيه وجهان : الأول : أنه اجتمع فيها أمران : العدل والوصف ، أما العدل فلأن العدل عبارة عن أنك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى ، كما تقول : عمر وزفر وتريد به عامراً وزافرا . فكذا ههنا تريد بقولك : مثنى : ثنتين ثنتين فكان معدولا ، وأما أنه وصف ، فدليله قوله تعالى (أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) ولا شك أنه وصف .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن هذه الأسماء غير منصرفة أن فيها عدلين لأنها معدولة عن أصولها كما بيناه ، وأيضا انها معدولة عن تكررها فانك لاتريد بقولك : مثنى ثنتين فقط ، بل ثنتين ثنتين ، فاذا قلت : جاءنى اثنان أو ثلاثة كان غرضك الاخبار عن مجىء هذا العدد فقط ، أما إذا قلت: جاءنى القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين، فثبت أنه حصل فى هذه الألفاظ نوعان من العدد فوجب أن يمنع من الصرف ، وذلك لأنه إذا اجتمع فى الاسم سببان أوجب ذلك منع الصرف ، لأنه يصير لأجل ذلك نائبا من جهتين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه ، وكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين فوجب أن يمنع صرفه والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أهل التحقيق (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) لا يتناول العبيد وذلك لأن الخطاب إنما يتناول إنسانا متى طابت له امرأة قدر على نكاحها ، والعبد ليس كذلك بدليل أنه لا يتمكن من النكاح إلا باذن مولاه ، ويدل عليه القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شىء) فقوله (لا يقدر على شىء) ينفى كونه مستقلا بالنكاح ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام « أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر » فثبت بما ذكرناه أن

هذه الآية لايندرج فيها العبد .

إذاعرفت هذه المقدمة فنقول : ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نكاح الأربع مشروع للأحرار دون العبيد . وقال مالك : يحل للعبد أن يتزوج بالأربع وتمسك بظاهر هذه الآية .

والجواب الذي يعتمد عليه : أن الشافعي احتج على أن هذه الآية مختصة بالأحرار بوجهين آخرين سوى ماذكرناه : الأول : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فان خفتم أن لاتعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم) وهذا لايكون إلا للأحرار . والثاني : أنه تعالى قال (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) والعبد لايأكل ماطابت عنه نفس امرأته من المهر ، بل يكون لسيده قال مالك : إذا ورد عمومان مستقلان ، فدخول التقييد فى الأخير لايوجب دخوله فى السابق .

أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن هذه الخطابات فى هذه الآيات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف فى بعضها اختصاصها بالأحرار عرف أن الكل كذلك ، ومن الفقهاء من علم أن ظاهر هذه الآية متناول للعبيد إلا أنهم خصصوا هذا العموم بالقياس ، قالوا : أجمعنا على أن للرق تأثيراً فى نقصان حقوق النكاح ، كالطلاق والعدة ، ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر ، والجواب الأول أولى وأقوى والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ ذهب قوم سدى إلى أنه يجوز التزوج بأى عدد أريد ، واحتجوا بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه : الأول : أن قوله (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) إطلاق فى جميع الأعداد بدليل أنه لاعدد إلا ويصح استثناؤه منه، وحكم الاستثناء إخراج مالولاه لكان داخلا . والثاني : أن قوله (مثنى وثلاث ورباع) لايصلح تخصيصا لذلك العموم ، لأن تخصيص بعض الاعداد بالذكر لاينفي ثبوت الحكم فى الباقي ، بل نقول: ان ذكر هذه الأعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا ، فان الانسان إذا قال لولده : افعل ماشئت اذهب إلى السوق وإلى المدينة وإلى البستان ، كان تنصيصا فى تفويض زمام الخيرة اليه مطلقا ، ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ، ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك الأشياء المذكورة، بل كان إذنا فى المذكور وغيره فكذا ههنا ، وأيضاً فذكر جميع الأعداد متعذر ، فاذا ذكر بعض الأعداد بعد قوله (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) كان ذلك تنبيها على حصول الاذن فى جميع الأعداد . والثالث : أن الواو للجمع المطلق فقوله (مثنى وثلاث ورباع) يفيد حل هذا المجموع ، وهو يفيد تسعة، بل الحق أنه يفيد ثمانية عشر، لان قوله: مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط ، بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية ، وأما الخبر فمن وجهين . الأول : أنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم مات عن

تسع ، ثم ان الله تعالى أمرنا باتباعه فقال (فاتبعوه) وأقل مراتب الأمر الاباحة . الثانى : أن سنةالرجل طريقته ، وكان التزوج بالأكثر من الأربع طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فكان ذلك سنة له ، ثم انه عليه السلام قال «فمن رغب عن سنتى فليس منى» فظاهر هذا الحديث يقتضى توجه اللوم على من ترك التزوج بأكثر من الأربعة ، فلا أقل من أن يثبت أصل الجواز

واعلم أن معتمد الفقهاء فى إثبات الحصر على أمرين : الأول : الخبر، وهو ماروى ان غيلان أسلم وتحته عشرنسوة ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: أمسك أربعا وفارق باقيهن ، وروى ان نوفل بن معاوية أسلم وتحته خمس نسوة فقال عليه السلام «أمسك أربعا وفارق واحدة»

واعلم أن هذا الطريق ضعيف لوجهين : الأول : أن القرآن لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقرآن بخبر الواحد وإنه غيرجائز . والثانى : وهو أن الخبر واقعة حال، فلعله عليه الصلاة والسلام إنما أمره بامساك أربع ومفارقة البواقى لأن الجمع بين الأربعة وبين البواقى غير جائز ، إما بسبب النسب ، أو بسبب الرضاع ، وبالجملة فهذا الاحتمال قائم فى هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله

﴿الطريق الثانى﴾ وهو إجماع فقهاء الامصار عل أنه لايجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد .وفيه سؤالان :الأول : أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ، فكيف يقال : الاجماع نسخ هذه الآية . الثانى: أن فى الأمة أقواما شذاذا لايقولون بحرمة الزيادة على الأربع ، والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد

والجواب عن الأول : الاجماع يكشف عن حصول الناسخ فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن الثانى: أن مخالف هذا الاجماع من أهل البدعة فلا عبرة بمخالفته

فان قيل : فاذا كان الأمر على ماقلتم فكان الأولى على هذا التقدير أن يقال : مثنى أو ثلاث أو رباع ، فلم جاء بواو العطف دون «أو» ؟

قلنا : لو جاء بكلمة «أو» لكان ذلك يقتضى أنه لايجوز ذلك الاعلى أحد هذه الأقسام، وأنه لايجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام ، بمعنى أن بعضهم يأتى بالتثنية ، والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع ، فلما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك أنه يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسما من هذه الأقسام ، ونظيره أن يقول الرجل للجماعة : اقتسموا هذا المال وهو ألف، درهمين درهمين ، وثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة ، والمراد أنه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين درهمين ، ولبعض

آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ، ولطائفة ثالثة أن يأخذوا أربعة أربعة ، فكذا ههنا الفائدة فى ترك «أو» وذكر الواو ماذكرناه والله أعلم .

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (مثنى وثلاث ورباع) محله النصب على الحال مما طاب، تقديره : فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ، ثنتين ثنتين ، وثلاثا ثلاثا ، وأربعا أربعا

قوله تعالى ﴿فان خفتم أن لاتعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى : فان خفتم أن لاتعدلوا بين هذه الأعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها، فاكتفوا بزوجة واحدة أو بالمملوكة ، سوى فى السهولة واليسر بين الحرة الواحدة وبين الاماء من غير حصر ، ولعمرى إنهن أقل تبعة وأخف مؤنة من المهائر ، لاعليك أكثرت منهن أم أقللت ، عدلت بينهن فى القسم أم لم تعدل ، عزلت عنهن أم لم تعزل .

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (فواحدة) بنصب التاء والمعنى : فالتزموا أو فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأسا ، فان الأمر كله يدور مع العدل، فأينما وجدتم العدل فعليكم به ، وقرىء (فواحدة) بالرفع والتقدير : فكفت واحدة ، أو فحسبكم واحدة أو ماملكت أيمانكم .

﴿المسألة الثالثة﴾ للشافعى رحمه الله أن يحتج بهذه الآية فى بيان أن الاشتغال بنوافل العبادات أفضل من النكاح ، وذلك لأن الله تعالى خير فى هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسرى ، والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما فى الحكمة المطلوبة ، كما اذا قال الطبيب : كل التفاح أو الرمان ، فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر فى تمام الغرض ، وكما أن الآية دلت على هذه التسوية، فكذلك العقل يدل عليها ، لأن المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت ، وكل ذلك حاصل بالطريقين ، وأيضاً إن فرضنا الكلام فيما اذا كانت المرأة مملوكة ثم أعتقها وتزوج بها ، فههنا يظهر جدا حصول الاستواء بين التزوج وبين التسرى ، واذا ثبت بهذه الآية ان التزوج والتسرى متساويان . فنقول : أجمعنا على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من التسرى فوجب أن يكون أفضل من النكاح ؛ لان الزائد على أحد المتساويين يكون زائدعلى المساوى الثانى لامحالة

ثم قال تعالى (ذلك أدنى أن لاتعولوا) وفيه مسئلتان .

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من الادنى ههنا الاقرب ، والتقدير : ذلك أقرب من أن لاتعولوا وحسن حذف «من» لدلالة الكلام عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير (أن لاتعولوا) وجوه : الأول : معناه : لاتجوروا ولاتميلوا ،

وهذا هو المختار عند أكثر المفسرين ، وروى ذلك مرفوعا. روت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله (ذلك أدنى ألا تعولوا) قال«لاتجوروا»وفى رواية أخرى «أن لاتميلوا» قال الواحدى رحمه الله : كلا اللفظين مروى، وأصل العول الميل يقال: عال الميزان عولا، اذا مال ، وعال الحاكم فى حكمه اذا جار ، لانه اذا جار فقد مال. وأنشدوا لأبى طالب .

بميزان قسط لا يغل شعيرة ووزان صدق وزنه غير عائل

وروى أن أعرابيا حكم عليه حاكم . فقال له أتعول على، ويقال : عالت الفريضة اذا زادت سهامها ، وقد أعلتها أنا اذا زدت فى سهامها ، ومعلوم أنها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على أن أصل هذا اللفظ الميل ، ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم . فهذا هو الكلام فى تقرير هذا الوجه الذى ذهب اليه الأكثرون .

﴿الوجه الثانى﴾ قال بعضهم : المراد أن لاتفتقروا ، يقال : رجل عائل أى فقير ، وذلك لأنه اذا قل عياله قلت نفقاته ، واذا قلت نفقاته لم يفتقر .

﴿الوجه الثالث﴾ نقل عن الشافعى رضى الله عنه أنه قال (ذلك أدنى أن لا تعولوا) معناه : ذلك أدنى أن لاتكثر عيالكم ، قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن : وقد خطأه الناس فى ذلك من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه لاخلاف بين السلف وكل من روى تفسير هذه الآية : أن معناه : أن لاتميلوا ولاتجوروا ، وثانيها : أنه خطأ فى اللغة لأنه لو قيل : ذلك أدنى أن لاتعيلوا لكان ذلك مستقيما ، فأما تفسير (تعولوا) بتعيلوا فانه خطأ فى اللغة ، وثالثها : أنه تعالى ذكر الزوجة الواحدة أو ملك اليمين والاماء فى العيال بمنزلة النساء ، ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك اليمين ، فعلمنا أنه ليس المراد كثرة العيال . وزاد صاحب النظم فى الطعن وجها رابعا ، وهو أنه تعالى قال فى أول الآية (فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة) ولم يقل أن تفتقروا ، فوجب أن يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ، ولا يكون جوابه إلا بضد العدل ، وذلك هو الجور لا كثرة العيال. وأنا أقول :

﴿أما السؤال الأول﴾ فهو فى غاية الركاكة وذلك أنه لم ينقل عن الشافعى رحمة الله عليه أنه طعن فى قول المفسرين أن معنى الآية : أن لاتجوروا ولاتميلوا ، ولكنه ذكر فيه وجها آخر ، وقد ثبت فى أصول الفقه أن المتقدمين اذا ذكروا وجها فى تفسير الآية فذلك لايمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر فى تفسيرها ، ولولا جواز ذلك وإلا لصارت الدقائق التى استنبطها المتأخرون فى تفسير كلام الله مردودة باطلة ، ومعلوم أن ذلك لا يقوله إلا مقلد خلف ، وأيضا : فمن الذى

أخبر الرازى أن هذا الوجه الذى ذكره الشافعى لم يذكره واحد من الصحابة والتابعين ، وكيف لانقول ذلك ، ومن المشهور أن طاوسا كان يقرأ: ذلك أدنى أن لاتعيلوا ، واذا ثبت أن المتقدمين كانوا قدجعلوا هذا الوجه قراءة ، فبأن يجعلوه تفسيرا كان أولى ، فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازى فى هذا الطعن .

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فنقول : انك نقلت هذه اللفظة فى اللغة عن المبرد ، لكنك بجهلك وحرصك على الطعن فى رؤساء المجتهدين والاعلام ، وشدة بلادتك ، ماعرفت ان هذا الطعن الذى ذكره المبرد فاسد . وبيان فساده من وجوه : الأول : أنه يقال : عالت المسألة اذا زادت سهامها وكثرت ، وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان معنى الآية: ذلك أدنى أن لاتكثروا ، واذا لم تكثروا لم يقع الانسان فى الجور والظلم لان مطية الجور والظلم هى الكثرة والمخالطة ، وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الاول الذى اختاره الجمهور .

﴿الوجه الثانى﴾ ان الانسان اذا قال : فلان طويل النجاد كثير الرماد ، فاذ قيل له مامعناه؟ حسن أن يقال : معناه أنه طويل القامة كثير الضيافة ، وليس المراد منه أن تفسير طويل النجاد هو أنه طويل القامة، بل المراد أن المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى . وهذا الكلام تسميه علماء البيان التعبير عن الشىء بالكناية والتعريض ، وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشىء بذكر لوازمه ، فههنا كثرة العيال مستلزمة للميل والجور ، والشافعى رضى الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور ، لما أن كثرة العيال لاتنفك عن الميل والجور ، فجعل هذا تفسيراً له لاعلى سبيل المطابقة ، بل على سبيل الكناية والاستلزام ، وهذه طريقة مشهورة فى كتاب الله، والشافعى لما كان محيطا بوجوه أساليب الكلام العربى استحسن ذكر هذا الكلام ، فأما أبو بكر الرازى لما كان بليد الطبع بعيدا عن أساليب كلام العرب ، لاجرم لم يعرف الوجه الحسن فيه .

﴿الوجه الثالث﴾ ماذكره صاحب الكشاف وهو أن هذا التفسير مأخوذ من قولك :عال الرجل عياله يعولهم، كقولهم : مانهم يمونهم اذا أنفق عليهم ، لان من كثر عياله لزمه أن يعولهم ، وفى ذلك ماتصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب ، فثبت بهذه الوجوه أن الذى ذكره إمام المسلمين الشافعى رضى الله عنه فى غاية الحسن ، وأن الطعن لايصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة.

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو قوله : إن كثرة العيال لاتختلف بأن تكون المرأة زوجة أو

# وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

مملوكة فجوابه من وجهين : الاول : ماذكره القفال رضى الله عنه، وهو أن الجوارى إذا كثرن فله أن يكلفهن الكسب ، وإذا اكتسبن أنفقن على أنفسهن وعلى مولاهن أيضا ، وحينئذ تقل العيال أما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق . الثانى : ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها وتخلص منها ، أما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها ، والعرف يدل على أن الزوج مادام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر ، فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيقع الزوج فى المحنة .

﴿وأما السؤال الرابع﴾ وهو الذى ذكره الجرجانى صاحب النظم، فالجواب عنه من وجهين الاول : ماذكره القاضى وهو أن الوجه الذى ذكره الشافعى أرجح ، لانه لو حمل على الجور لكان تكراراً لانه فهم ذلك من قوله (وإن خفتم ألا تقسطوا) أما اذا حملناه على ماذكره الشافعى لم يلزم التكرار فكان أولى. الثانى : أن نقول: هب أن الامر كما ذكرتم لكنا بينا أن التفسير الذى ذكره الشافعى راجع عند التحقيق الى ذكر التفسير الاول ، لكن على سبيل الكناية والتعريض ، واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال، فهذا تمام البحث فى هذا الموضع وبالله التوفيق .

قوله تعالى ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾ فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وآتوا النساء) خطاب لمن ؟ فيه قولان : أحدهما : ان هذا خطاب لأولياء النساء ، وذلك لأن العرب كانت فى الجاهلية لا تعطى النساء من مهورهن شيئا ، ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت: هنيئا لك النافجة ، ومعناه أنك تأخذ مهرها إبلا فتضمها الى إبلك فتنفج مالك أى تعظمه. وقال ابن الاعرابى : النافجة ما يأخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته، فنهى الله تعالى عن ذلك، وأمر بدفع الحق الى أهله ، وهذا قول الكلبى وأبى صالح واختيار الفراء وابن قتيبة .

﴿القول الثانى﴾ ان الخطاب للأزواج. أمروا بايتاء النساء مهورهن ، وهذا قول علقمة والنخعى وقتادة واختيار الزجاج . قال لأنه لا ذكر الأولياء ههنا ، وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الأزواج .

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال رحمه الله : يحتمل أن يكون المراد من الايتاء المناولة ، ويحتمل أن يكون المراد الالتزام ، قال تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد) والمعنى حتى يضمنوها ويلتزموها ، فعلى هذا الوجه الأول كأن المراد أنهم أمروا بدفع المهور التى قدسموها لهن ، وعلى التقدير الثانى :

كان المراد أن الفروج لا تستباح إلا بعوض يلزم سواء سمى ذلك أو لم يسم ، إلا ماخص به الرسول صلى الله عليه وسلم فى الموهوبة ، ثم قال رحمه الله: ويجوز أن يكون الكلام جامعا للوجهين معا والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف (صدقاتهن) مهورهن، وفى حديث شريح: قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرأ (صدقاتهن) بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن و (صدقاتهن) بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة، وقرىء (صدقتهن) بضم الصاد والدل على التوحيد وهو مثقل صدقة كقوله فى ظلمة: ظلمة ، قال الواحدى: موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة ، فسمى المهر صداقا وصدقة لأن عقد النكاح به يتم ويكمل .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تفسير النحلة وجوه : الأول : قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد : فريضة ، وإنما فسروا النحلة بالفريضة ، لأن النحلة فى اللغة معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب ، يقال : فلان ينتحل كذا إذا كان يتدين به ، ونحلته كذا أى دينه ومذهبه ، فقوله (آتوا النساء صدقاتهن نحلة) أى آتوهن مهورهن، فانها نحلة أى شريعة ودين ومذهب وماهو دين ومذهب فهو فريضة . الثانى : قال الكلبي: نحلة أى عطية وهبة . يقال : نحلت فلانا شيئاً أنحله نحلة ونحلا . قال القفال : وأصله إضافة الشىء إلى غير من هوله، يقال : هذا شعر منحول ، أى مضاف إلى غير قائله ، وانتحلت كذا إذا ادعيته وأضفته إلى نفسك . وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن؟ فيه احتمالان : أحدهما : أنه عطية من الزوج ، وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئاً لأن البضع فى ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله ، فالزوج أعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه ، فكان فى معنى النحلة التى ليس بازائها بدل ، وإنما الذى يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك ، وقال آخرون إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ، ثم أمر الزوج بأن يؤتى الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء .

﴿والقول الثالث﴾ فى تفسير النحلة قال أبو عبيدة : معنى قوله (نحلة) أى عن طيب نفس ، وذلك لأن النحلة فى اللغة العطية من غير أخذ عوض، كما ينحل الرجل لولده شيئاً من ماله، وما أعطى من غير طلب عوض لا يكون إلا عن طيب النفس ، فأمر الله باعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة. لأن ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة .

﴿المسألة الخامسة﴾ إن حملنا النحلة على الديانة فنى انتصابها وجهان : أحدهما : أن يكون مفعولا له، والمعنى آتوهن مهورهن ديانة . والثانى : أن يكون حالا من الصدقات أى دينا من الله شرعه وفرضه ، وأما إن حملنا النحلة على العطية فنى انتصابها أيضاً وجهان : أحدهما : أنه نصب

فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا «٤»

على المصدر ، وذلك لأن النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء ، فكأنه قيل : وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة أى أعطوهن مهورهن عن طيبة أنفسكم . والثانى : أنها نصب على الحال ، ثم فيه وجهان : أحدهما : على الحال من المخاطبين أى آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالاعطاء . والثانى : على الحال من الصدقات ، أى منحولة معطاة عن طيبة الأنفس .

﴿المسألة السادسة﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : الخلوة الصحيحة تقرر المهر ، وقال الشافعى رضى الله عنه : لاتقرره احتج أبو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية ، وذلك لأن هذا النص يقتضى إيجاب إيتاء المهر بالكلية مطقا ، ترك العمل به فيما إذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة ، فعند حصولها وجب البقاء على مقتضى الآية .

أجاب أصحابنا بأن هذه عامة وقوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) يدل على أنه لايجب فيها إلا نصف المهر، وهذه الآية خاصة ولاشك أن الخاص مقدم على العام .

قوله تعالى ﴿فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً﴾

اعلم أنه تعالى لما أمرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها له، لئلا يظن أن عليه إيتاءها مهرها وإن طابت نفسها بتركه، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ نفسا : نصب على التمييز والمعنى : طابت أنفسهن لكم عن شيء من الصداق بنقل الفعل من الأنفس إليهن ، فخرجت النفس مفسرة كما قالوا : أنت حسن وجها ، والفعل فى الأصل للوجه، فلما حول إلى صاحب الوجه خرج الوجه مفسراً لموقع الفعل ، ومثله : قررت به عيناً وضقت به ذرعا .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما وحد النفس لأن المراد به بيان موقع الفعل ، وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما . قال الفراء : لو جمعت كان صوابا كقوله (الأخسرين أعمالا)

﴿المسألة الثالثة﴾ من: فى قوله (منه) ليس للتبعيض ، بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذى هو مهر كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) وذلك أن المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج أن يأخذه بالكلية .

﴿المسألة الرابعة﴾ منه: أى من الصدقات أو من ذلك وهو كقوله تعالى (قل أؤنبئكم بخير من

ذلكم) بعد ذكر الشهوات. وروى أنه لما قال رؤبة:

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه فى الجلد توليع البهق

فقيل له: الضمير فى قوله «كأنه» ان عاد إلى الخطوط كان يجب أن تقول: كأنها، وان عاد إلى السواد والبلق كان يجب أن تقول: كأنهما، فقال: أردت كأن ذاك، وفيه وجه آخر وهو أن الصدقات فى معنى الصداق لأنك لو قلت: وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا، وفيه وجه ثالث: وهو أن الفائدة فى تذكير الضمير أن يعود ذلك إلى بعض الصداق، والغرض منه ترغيبها فى أن لاتهب إلا بعض الصداق

﴿المسألة الخامسة﴾ معنى الآية: فان وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن، أو سوء معاشرتكم معهن. فكلوه وأنفقوه، وفى الآية دليل على ضيق المسلك فى هذا الباب، ووجوب الاحتياط، حيث بنى الشرط على طيب النفس فقال (فان طبن) ولم يقل: فان وهبن أو سمحن، إعلاما بأن المراعى هو تجافى نفسها عن الموهوب طيبة

﴿المسألة السادسة﴾ الهنىء والمرىء: صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ، إذا كان سائغا لا تنغيص فيه، وقيل: الهنىء ما يستلذه الآكل، والمرىء ما يحمد عاقبته، وقيل: ما ينساغ فى مجراه، وقيل: لمدخل الطعام من الحلقوم إلى فم المعدة: المرىء لمروء الطعام فيه وهو انسياغه. وحكى الواحدى عن بعضهم أن أصل الهنىء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران. فالهنىء شفاء من الجرب، قال المفسرون: المعنى انهن إذا وهبن مهورهن من أزواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الأزواج فى ذلك تبعة لافى الدنيا ولافى الآخرة، وبالجملة فهو عبارة عن التحليل، والمبالغة فى الاباحة وإزالة التبعة

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (هنيئا مريئا) وصف للمصدر، أى أكلا هنيئا مريئا، أو حال من الضمير أى كلوه وهو هنىء مرىء، وقد يوقف على قوله (فكلوه) ثم يبتدأ بقوله (هنيئا مريئا) على الدعاء وعلى أنهما صفتان أقيمتا مقام المصدرين كأنه قيل: هنأ مرأ

﴿المسألة الثامنة﴾ دلت هذه الآية على أمور: منها: ان المهر لها ولا حق للولى فيه، ومنها جواز هبتها المهر للزوج، وجواز أن يأخذه الزوج، لأن قوله (فكلوه هنيئاً مريئا) يدل على المعنيين، ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض، لأن الله تعالى لم يفرق بين الحالتين.

وههنا بحث وهو أن قوله (فكلوه هنيئا مريئا) يتناول ما إذا كان المهر عينا، أما إذا كان دينا

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا «٥»

فالآية غير متناولة له، فانه لا يقال لما فى الذمة : كله هنيئاً مريئاً .

قلنا : المراد بقوله (كلوه هنيئاً مريئاً) ليس نفس الأكل، بل المراد منه حل التصرفات ، وإنما خص الأكل بالذكر لأن معظم المقصود من المال إنما هو الأكل ، ونظيره قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقال (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)

﴿المسألة التاسعة﴾ قال بعض العلماء : ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم أنها لم تطب عنه نفساً ، وعن الشعبى : أن امرأة جاءت مع زوجها شريحا فى عطية أعطتها إياه وهى تطلب الرجوع فقال شريح: رد عليها ، فقال الرجل أليس قد قال الله تعالى (فان طبن لكم عن شىء) فقال : لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه. وروى عنه أيضا : أقيلها فيما وهبت ولا أقيله لأنهن يخدعن ، وحكى ان رجلا من آل أبى معيط أعطته امرأته ألف دينار صداقا كان لها عليه، فلبث شهرا ثم طلقها، فخاصمته إلى عبد الملك بن مروان ، فقال الرجل: أعطتنى طيبة به نفسها ، فقال عبد الملك : فان الآية التى بعدها (فلا تأخذوا منه شيئا) اردد عليها . وعن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى قضاته : ان النساء يعطين رغبة ورهبة ، فايما امرأة أعطته ثم أرادت أن ترجع فذلك لها والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا﴾

واعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة فى هذه السورة .

واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو كأنه تعالى يقول : إنى وإن كنت أمرتكم بايتاء اليتامى أموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن، فانما قلت ذلك إذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ أموالهم ، فأما إذا كانوا غير بالغين ، أو غير عقلاء ، أو ان كانوا بالغين عقلاء إلا أنهم كانوا سفهاء مسرفين، فلا تدفعوا اليهم أموالهم وأمسكوها لأجلهم إلى أن يزول عنهم السفه ، والمقصود من كل ذلك الاحتياط فى حفظ أموال الضعفاء والعاجزين .

وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية قولان : الأول : أنها خطاب الأولياء فكأنه تعالى قال : أيها الأولياء لاتؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم . والدليل على أنه خطاب الأولياء قوله (وارزقوهم فيها واكسوهم) وأيضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه

فان قيل : فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقال : ولا تؤتوا السفهاء أموالهم ، فلم قال أموالكم ؟

قلنا : فى الجواب وجهان : الأول : أنه تعالى أضاف المال اليهم لالأنهم ملكوه ، لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ، ويكفى فى حسن الاضافة أدنى سبب ، الثانى : إنما حسنت هذه الاضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ، ونظيره قوله تعالى (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) وقوله (فما ملكت أيمانكم) وقوله (فاقتلوا أنفسكم) وقوله (ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ، ولكن كان بعضهم يقتل بعضا ، وكان الكل من نوع واحد ، فكذا ههنا المال شىء ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه . فلأجل هذه الوحدة النوعية حسنت إضافة أموال السفهاء الى أوليائهم .

﴿والقول الثانى﴾ أن هذه الآية خطاب الآباء فنهاهم الله تعالى اذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال وإصلاحه أن يدفعوا أموالهم أو بعضها اليهم ، لما كان فى ذلك من الافساد ، فعلى هذا الوجه يكون إضافة الأموال اليهم حقيقة ، وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعى فى أن لايضيع ولا يهلك ، وذلك يدل على أنه ليس له أن يأكل جميع أمواله ويهلكها ، واذا قرب أجله فانه يجب عليه أن يوصى بماله الى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته ، وقد ذكرنا أن القول الأول أرجح لوجهين ، ومما يدل على هذا الترجيح أن ظاهر النهى للتحريم ، وأجمعت الأمة على أنه لا يحرم عليه أن يهب من أولاده الصغار ومن النسوان ماشاء من ماله ، وأجمعوا على أنه يحرم على الولى أن يدفع الى السفهاء أموالهم . واذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الأول لاعلى هذا القول الثانى والله أعلم . الثانى : أنه قال فى آخر الآية (وقولوا لهم قولا معروفا) ولاشك أن هذه الوصية بالأيتام أشبه ، لان المرء مشفق بطبعه على ولده ، فلا يقول له إلا المعروف . وإنما يحتاج الى هذه الوصية مع الأيتام الأجانب ، ولا يمتنع أيضا حمل الآية على كلا الوجهين . قال القاضى : هذا بعيد لأنه يقتضى حمل قوله (أموالكم) على الحقيقة والمجاز جميعا ، ويمكن أن يجاب عنه بأن قوله (أموالكم) يفيد كون تلك الأموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ، ثم إن هذا الاختصاص حاصل فى المال الذى يكون مملوكا له ، وفى المال الذى يكون مملوكا للصبى ، إلا أنه يجب تصرفه ، فهذا التفاوت واقع فى مفهوم خارج من المفهوم المستفاد من قوله

(أموالكم) واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث أن اللفظ أفاد معنى واحدا مشتركا بينهما

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى المراد بالسفهاء أوجها : الأول : قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن أزواجا أو أمهات أو بنات . وهذا مذهب ابن عمر، ويدل على هذا ماروى أبو أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ألا انما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا ألا وإن السفهاء النساء الا امرأة أطاعت قيمها»

فان قيل : لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال : السفائه أو السفيهات فى جمع السفيهة نحو غرائب وغريبات فى جمع الغريبة.

أجاب الزجاج : بأن السفهاء فى جمع السفيهة جائز كما أن الفقراء فى جمع الفقيرة جائز .

﴿والقول الثانى﴾ قال الزهرى وابن زيد : عنى بالسفهاء ههنا السفهاء من الاولاد، يقول: لا تعط مالك الذى هو قيامك، ولدك السفيه فيفسده

﴿القول الثالث﴾ المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان فى قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد ابن جبير ، قالوا اذا علم الرجل أن امرأته سفيهة مفسدة، وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغى له أن يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده .

﴿والقول الرابع﴾ أن المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفى بحفظ المال ، ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة ، وهذا القول أولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز . وقد ذكرنا فى سورة البقرة أن السفه خفة العقل ، ولذلك سمى الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند أهل الدين والعلم ، ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه ليس السفه فى هؤلاء صفة ذم، ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى ، وإنما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تميزهم عن القيام بحفظ الاموال

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى أمر المكلفين فى مواضع من كتابه بحفظ الأموال، قال تعالى (ولا تبذر تبذيراً ان المبذرين كانوا إخوان الشياطين) وقال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) وقال تعالى (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقد رغب الله فى حفظ المال فى آية المداينة حيث أمر بالكتابة والاشهاد والرهن ، والعقل أيضاً يؤيد ذلك . لأن الانسان مالم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة ، ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال لأن به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار ، فمن أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا فى حقه من أعظم الأسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة ، أما

دن أرادها لنفسها ولعينها كانت من أعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (التى جعل الله لكم قياما) معناه أنه لايحصل قيامكم ولا معاشكم إلا بهذا المال . فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام إطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة ، يعنى كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم ، وقرأ نافع وابن عامر (التى جعل الله لكم قيما) وقد يقال هـذا قيم وقيم ، كما قال (دينا قيما ملة إبراهيم) وقرأ عبد الله بن عمر (قواما) بالواو ، وقوام الشىء مايقام به كقولك : ملاك الأمر لما يملك به .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : البالغ إذا كان مبذراً للمال مفسداً له يحجر عليه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لايحجر عليه . حجة الشافعى : أنه سفيه . فوجب أن يحجر عليه . إنما قلنا إنه سفيه ، لأن السفيه فى اللغة ، هو من خف وزنه . ولا شك أن من كان مبذرا للمال مفسداً له من غير فائدة . فانه لايكون له فى القلب وقع عند العقلاء ، فكان خفيف الوزن عندهم ، فوجب أن يسمى بالسفيه . وإذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم)

ثم قال تعالى ﴿وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً﴾

واعلم أنه تعالى لما نهى عن إيتاء المال السفيه أمر بعد ذلك بثلاثة أشياء : أولها : قوله وارزقوهم) ومعناه : وأنفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء الموظف لوقت معلوم يقال: فلان رزق عياله أى أجرى عليهم . وإنما قال (فيها) ولم يقل منها لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقالهم ، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكانا لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لامن أصول الأموال ، وثانيها : قوله (واكسوهم) والمراد ظاهر ، وثالثها : قوله (وقولوا لهم قولا معروفا)

واعلم انه تعالى إنما أمر بذلك لأن القول الجميل يؤثر فى القلب فيزيل السفه ، أما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفهاً ونقصانا .

والمفسرون ذكروا فى تفسير القول المعروف وجوها : أحدها : قال ابن جريج ومجاهد : انه العدة الجميلة من البر والصلة ، وقال ابن عباس : هو مثل أن يقول : اذا ربحت فى سفرتى هذه فعلت بك ما أنت أهله ، وان غنمت فى غزاتى أعطيتك ، وثانيها : قا ابن زيد : انه الدعاء مثل أن يقول : عافانا الله وإياك بارك الله فيك . وبالجملة كل ماسكنت اليه النفوس وأحبته من قول وعمل فهو معروف وكل ماأنكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر ، وثالثها : قال الزجاج : المعنى علموهم مع إطعامكم وكسوتكم إياهم أمر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ، ورابعها : قال القفال رحمه الله القول المعروف

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا «٦»

---

هو أنه ان كان المولى عليه صبيا . فالولى يعرفه ان المال ماله وهو خازن له ، وأنه اذا زال صباه فانه يرد المال اليه ، ونظير هذه الآية قوله (فأما اليتيم فلا تقهر) معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد ، وكذا قوله (وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا) وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ، ورغبه فى ترك التبذير والاسراف ، وعرفه أن عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام ، وهذا الوجه أحسن من سائر الوجوه التى حكيناها .

قوله تعالى ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فان آنستم منهن رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافا وبداراً أن يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله (وآتوا اليتامى أموالهم) بين بهذه الآية متى يؤتيهم أموالهم، فذكر هذه الآية وشرط فى دفع أموالهم اليهم شرطين : أحدهما : بلوغ النكاح ، والثانى : إيناس الرشد ، ولابد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : تصرفات الصبى العاقل المميز باذن الولى صحيحة ، وقال الشافعى رضى الله تعالى عنه : غير صحيحة، احتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية، وذلك لان قوله (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح) يقتضى ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ، والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله فى أنه هل له تصرف صالح للبيع والشراء . وهذا الاختبار إنما يحصل إذا أذن له فى البيع والشراء ، وإن لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار ، فهو داخل فى الاختبار بدليل أنه يصح الاستثناء ، يقال : وابتلوا اليتامى إلا فى البيع والشراء ، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه

لدخل ، فثبت أن قوله (وابتلوا اليتامى) أمر للأولياء بأن يأذنوا لهم فى البيع والشراء قبل البلوغ ، وذلك يقتضى صحة تصرفاتهم .

أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن قال : ليس المراد بقوله (وابتلوا اليتامى) الاذن لهم فى التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم) فانما أمر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد ، وإذا ثبت بموجب هذه الآية أنه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر ، وجب أن لا يجوز تصرفه حال الصغر ، لأنه لا قائل بالفرق ، فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على قول الشافعى ، وأما الذى احتجوا به ، فجوابه : أن المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله ، فى أنه هل له فهم وعقل وقدرة فى معرفة المصالح والمفاسد ، وذلك إذا باع الولى واشترى بحضور الصبى ، ثم يستكشف من الصبى أحوال ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك أن بهذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء ، وأيضا : هب أنا سلمنا أنه يدفع اليه شيئا ليبيع أو يشترى ، فلم قلت إن هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء ، بل إذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله ، فالولى بعد ذلك يتمم البيع وذلك الشراء ، وهذا محتمل والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور فى قوله (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم) وهو فى قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذى عنده يجرى على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والأحكام ، وإنما سمى الاحتلام بلوغ النكاح لأنه إنزال الماء الدافق الذى يكون فى الجماع .

واعلم أن للبلوغ علامات خمسة : منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والاناث ، وهو الاحتلام والسن المخصوص ، ونبات الشعر الخشن على العانة ، واثنان منها مختصان بالنساء ، وهما : الحيض والحبل .

﴿المسألة الثالثة﴾ أما إيناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد ، أما الايناس فقوله (آنستم) أى عرفتم وقيل : رأيتم . وأصل الايناس فى اللغة الابصار ، ومنه قوله (آنس من جانب الطور نارا) وأما الرشد فمعلوم أنه ليس المراد الرشد الذى لا تعلق له بصلاح ماله ، بل لا بد وأن يكون هذا مراداً ، وهو أن يعلم أنه مصلح لما له حتى لا يقع منه إسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ، ثم اختلفوا فى أنه هل يضم إليه الصلاح فى الدين؟ فعند الشافعى رضى الله عنه لا بد منه ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه هو غير معتبر ، والأول أولى ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن أهل اللغة قالوا : الرشد هو إصابة الخير ، والمفسد في دينه لا يكون مصيباً للخير . وثانيها : أن الرشد نقيض

الغى قال تعالى (قد تبين الرشد من الغى) والغى هو الضلال والفساد وقال تعالى (وعصى آدم ربه فغوى) فجعل العاصى غويا، وهذا يدل على أن الرشد لايتحقق إلا مع الصلاح فى الدين . وثالثها : أنه تعالى قال (وما أمر فرعون برشيد) نفى الرشد عنه لأنه ماكان يراعى مصالح الدين والله أعلم .

إذا عرفت هذا فنقول : فائدة هذا الاختلاف أن الشافعى رحمه الله يرى الحجر على الفاسق . وأبو حنيفة رضى الله عنه لايراه .

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أنه إذا بلغ غير رشيد فانه لايدفع اليه ماله ، ثم عند أبى حنيفة لايدفع اليه ماله حتى يبلغ خمساً وعشرين سنة ، فاذا بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال ، وإنما اعتبر هذا السن لأن مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثمانى عشرة سنة، فاذا زاد عليه سبع سنين وهى مدة معتبرة فى تغير أحوال الانسان لقوله عليه الصلاة والسلام «مروهم بالصلاة لسبع» فعند ذلك تمت المدة التى يمكن فيها حصول تغير الأحوال ، فعندها يدفع اليه ماله، أونس منه الرشد أو لم يؤنس وقال الشافعى رضى الله عنه : لايدفع إليه أبدا إلا بايناس الرشد . وهو قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله .

احتج أبو بكر الرازى لأبى حنيفة بهذه الآية فقال : لاشك ان اسم الرشد واقع على العقل فى الجملة، والله تعالى شرط رشداً منكرا ولم يشترط سائر ضروب الرشد ، فاقتضى ظاهر الآية أنه لما حصل العقل فقد حصل ماهو الشرط المذكور فى هذه الآية ، فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة، فوجب العمل بمقتضى الآية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى قال (وابتلوا اليتامى) ولاشك أن المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ، ثم قال (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا) ويجب أن يكون المراد : فان آنستم منهم رشدا فى حفظ المال وضبط مصالحه . فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض ، وإذا ثبت هذا علمنا أن الشرط المعتبر فى الآية هو حصول الرشد فى رعاية مصالح المال ، وعند هذا سقط استدلال أبى بكر الرازى ، بل تنقلب هذه الآية دليلا عليه لأنه جعل رعاية مصالح المال شرطا فى جواز دفع المال اليه ، فاذا كان هذا الشرط مفقوداً بعد خمس وعشرين سنة ، وجب أن لايجوز دفع المال اليه . والقياس الجلى أيضا يقوى الاستدلال بهذا النص ، لأن الصبى إنما منع منه المال لفقدان العقل الهادى إلى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به ، فاذا كان هذا المعنى حاصلا فى الشاب والشيخ كان فى حكم الصبى ، فثبت أنه لاوجه لقول من يقول : انه إذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد

﴿المسألة الخامسة﴾ إذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعى ولا يحجر عليه عند أبى حنيفة وقد مرت هذه المسأله عند قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما) والقياس الجلى أيضا يدل عليه، لأن هذه الآية دالة على أنه إذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله، وإنما لم يدفع اليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون باقيا مرصداً ليوم حاجته ، وهذا المعنى قائم فى السفه الطارىء ، فوجب اعتباره والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ قال صاحب الكشاف : الفائدة فى تنكير الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد فى التصرف والتجارة . أو على أن المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور أثر من آثاره حتى لا ينتظر به تمام الرشد

﴿المسألة السابعة﴾ قال صاحب الكشاف : قرأ ابن مسعود فان أحستم، بمعنى أحسستم قال :

أحسن به فهن اليه شوس

وقرىء رشدا بفتحتين ورشداً بضمتين .

ثم قال تعالى (فادفعوا اليهم أموالهم) والمراد أن عند حصول الشرطين أعنى البلوغ وإيناس الرشد يجب دفع المال اليهم ، وإنما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل ، لأن إيناس الرشد لا يحصل إلا مع العقل لأنه أمر زائد على العقل .

ثم قال تعالى ﴿ولا تأكلوها إسرافا وبداراً أن يكبروا﴾ أى مسرفين ومبادرين كبرهم أو لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون فى إنفاقها وتقولون : ننفق كما نشتهى قبل أن يكبر اليتامى فينزعوها من أيدينا ، ثم قسم الأمر بين أن يكون الوصى غنيا وبين أن يكون فقيرا فقال (ومن كان غنيا فليستعفف) قال الواحدى رحمه الله : استعف عن الشىء وعف اذا امتنع منه وتركه ، وقال صاحب الكشاف : استعف أبلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة وقال (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) واختلف العلماء فى أن الوصى هل له أن ينتفع بمال اليتيم ؟ وفى هذه المسألة أقوال :

أحدها : أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر أجر عمله ، واحتج القائلون بهذا القول بوجوه : الأول : أن قوله تعالى (ولا تأكلوها إسرافا) مشعر بأن له أن يأكل بقدر الحاجة، وثانيها : أنه قال (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) فقوله (ومن كان غنيا فليستعفف) ليس المراد منه نهى الوصى الغنى عن الانتفاع بمال نفسه . بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم ، وإذا كان كذلك لزم أن يكون قوله (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) إذنا للوصى فى أن ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة ، وثالثها : قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى

ظلما) وهـذا دليل على أن مال اليتيم قد يؤكل ظلما وغير ظلم . ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) فائدة ، وهـذا يدل على أن الوصى المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف ، ورابعها : ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال له : ان تحت حجرى يتيما أآكل من ماله ؟ قال: بالمعروف غير متأثل مالا ولا واق مالك بماله، قال: أفأضربه؟ قال مما كنت ضاربا منه ولدك ، وخامسها : ماروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف : سلام عليكم أما بعد : فانى رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار، وربعها لعبد الله ابن مسعود، وربعها لعثمان ، ألا وإنى قد أنزلت نفسى وإياكم من مال الله بمنزلة ولى مال اليتيم : من كان غنيا فليستعفف ، ومن كان فقـيرا فليأكل بالمعروف . وعن ابن عباس أن ولى يتيم قال له أفأشرب من لبن إبله ؟ قال : إن كنت تبغى ضالتها وتلوط حوضها وتهنأ جرباها وتسقيها يوم وردها، فاشرب غير مضر بنسل، ولا ناهك فى الحلب وعنه أيضا: يضرب بيده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها ، وسادسها . أن الوصى لما تكفل باصلاح مهمات الصبى وجب أن يتمكن من أن يأكل من ماله بقدر عمله قياسا على الساعى فى أخذ الصدقات وجمعها، فانه يضرب له فى تلك الصدقات بسهم ، فكذا ههنا ، فهذا تقرير هذا القول .

﴿والقول الثانى﴾ أن له أن يأخذ بقدر مايحتاج اليه من مال اليتيم قرضا ، ثم إذا أيسر قضاه ، وإن مات ولم يقدر على القضاء فلا شىء عليه ، وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وأبى العالية ، وأكثر الروايات عن ابن عباس . وبعض أهل العلم خص هذا الاقراض بأصول الأموال من الذهب والفضة وغيرها ، فأما التناول من ألبان المواشى واستخدام العبيد وركوب الدواب ، فمباح له إذا كان غير مضر بالمال ، وهـذا قول أبى العالية وغيره ، واحتجوا بأن الله تعالى قال ( فاذا دفعتم اليهم أموالهم) فحكم فى الأموال بدفعها اليهم .

﴿والقول الثالث﴾ قال أبو بكر الرازى : الذى نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء ، سواء كان غنيا أو فقيرا . واحتج عليه بآيات : منها : قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) إلى قوله (إنه كان حوبا كبيرا) ومنها : قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) ومنها : قوله (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) ومنها : قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) قال : فهذه الآية محكمة حاصرة لمال اليتيم على وصيه فى حال الغنى والفقر ، وقوله (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها إلى تلك المحكمات ، وعندى أن هذه الآيات لا تدل على ماذهب الرازى

اليه . أما قوله (وآتوا اليتامى أموالهم) فهو عام وهذه الآية التى نحن فيها خاصة ، والخاص مقدم على العام . وقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) فهو إنما يتناول هذه الواقعة لو ثبت أن أكل الوصى من مال الصبى بالمعروف ظلم ، وهل النزاع الا فيه ، وهو الجواب بعينه عن قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) أما قوله (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) فهو إنما يتناول محل النزاع لو ثبت أن هذا الأكل ليس بقسط ، والنزاع ليس إلا فيه ، فثبت أن كلامه فى هذا الموضع ساقط ركيك والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم﴾

واعلم أن الأمة مجمعة على أن الوصى إذا دفع المال إلى اليتيم بعد صيرورته بالغا ، فان الأولى والأحوط أن يشهد عليه لوجوه : أحدها : أن اليتيم إذا كان عليه بينة بقبض المال كان أبعد من أن يدعى ماليس له . وثانيها : أن اليتيم إذا أقدم على الدعوى الكاذبة أقام الوصى الشهادة على أنه دفع ماله اليه . ثالثها : أن تظهر أمانة الوصى وبراءة ساحته ، ونظيره أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب» فأمره بالاشهاد لتظهر أمانته وتزول التهمة عنه ، فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول أن الاحوط هو الاشهاد . واختلفوا فى أن الوصى إذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق ؟ وكذلك لو قال : أنفقت عليه فى صغره هل هو مصدق ؟ قال مالك والشافعى : لايصدق ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : يصدق ، واحتج الشافعى بهذه الآية فان قوله (فأشهدوا عليهم) أمر ، وظاهر الأمر الوجوب ، وأيضا قال الشافعى : القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم ، وإنما هو مؤتمن من جهة الشرع ، وطعن أبو بكر الرازى فى هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال : لو كان ماذكره علة لنفى التصديق لوجب أن لايصدق القاضى إذا قال لليتيم : قد دفعت اليك لأنه لم يأتمنه ، وكذلك يلزمه أن يقول فى الأب إذا قال بعد بلوغ الصبى: قد دفعت مالك اليك أن لايصدق لأنه لم يأتمنه . ويلزمه أيضا أن يوجب الضمان عليهم إذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لأنه أمسك ماله من غير ائتمان له عليه . فيقال له: ان قولك هذا لبعيد عن معانى الفقه ، أما النقض بالقاضى فبعيد ، لأن القاضى حاكم فيجب إزالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ، ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضى عليه بأن ينسبه إلى الكذب والميل والمداهنة ، وحينئذ يحتاج القاضى إلى قاض آخر ، ويلزم التسلسل ، ومعلوم أن هذا المعنى غير موجود فى وصى اليتيم ، وأما الأب فالفرق ظاهر لوجهين : أحدهما : ان شفقته أتم من شفقة الاجنبى ، ولا يلزم من قلة التهمة فى حق الأب قلتها فى حق الأجنبى . وأما إذا تصادقوا بعد

البلوغ أنه قد هلك فنقول : ان كان قد اعترف بأنه هلك لسبب تقصيره فههنا يلزمه الضمان ، أما إذا اعترف بأنه هلك لابتقصيره ، فههنا يجب أن يقبل قوله ، والالصار ذلك مانعاً للناس من قبول الوصاية ، فيقع الخلل فى هذا المهم العظيم ، فأما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لايفضى إلى هذه المفسدة فظهر الفرق ، ومما يؤكد هذا الفرق أنه تعالى ذكر قبل هذه الآية مايدل على أن اليتيم حصل فى حقه مايوجب التهمة ، وهو قوله (ولا تأكلوها إسرافا وبداراً أن يكبروا ، وهذا يدل على جريان العادة بكثرة إقدام الولى على ظلم الايتام والصبيان ، وإذن دلت هذه الآية على تأكد موجبات التهمة فى حق ولى اليتيم :

ثم قال بعده ﴿فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا﴾ أشعر ذلك بأن الغرض منه رعاية جانب الصبى : لأنه إذا كان لايتمكن من ادعاء دفع المال اليه إلا عند حضور الشاهد، صار ذلك مانعاً له من الظلم والبخس والنقصان ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن قوله (فأشهدوا) كما أنه يجب لظاهر الايجاب ، فكذلك يجب أن القرائن والمصالح تقتضى الايجاب ، ثم قال هذا الرازى . ويدل على أنه مصدق فيه بغير إشهاد ، اتفاق الجميع على أنه مأمور بحفظه وإمساكه على وجه الأمانة حتى يوصله إلى اليتيم فى وقت استحقاقه ، فهو بمنزلة الودائع والمضاربات ، فوجب أن يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة ، فيقال له : أما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعى رضى الله تعالى عنه ، واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق إبطاله ، وأيضاً فعادتك ترك الالتفات إلى كتاب الله لقياس ركيك تتخيله، ومثل هذا الفقه مسلم لك، ولايجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق .

ثم قال تعالى ﴿وكفى بالله حسيبا﴾ قال ابن الانبارى والأزهرى : يحتمل أن يكون الحسيب بمعنى المحاسب ، وأن يكون بمعنى الكافى . فمن الأول قولهم للرجل للتهديد : حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على مايفعل من الظلم ، ونظير قولنا الحسيب بمعنى المحاسب ، قولنا الشريب بمعنى المشارب ، ومن الثانى قولهم : حسيبك الله أى كافيك الله .

واعلم أن هذا وعيد لولى اليتيم وإعلام له أنه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوى أو يعمل فى ماله مالا يحل ، ويقوم بالأمانة التامة فى ذلك إلى أن يصل اليه ماله ، وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب أو بالكافى .

واعلم أن الباء فى قوله (وكفى بالله . وكفى بربك) فى جميع القرآن زائدة، هكذا نقله الواحدى عن الزجاج و(حسيبا) نصب على الحال أى كفى الله حال كونه محاسبا، وحال كونه كافيا .

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا «٧»

قوله تعالى ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضا﴾

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأحكام المذكورة فى هذه السورة وهو مايتعلق بالمواريث والفرائض وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس : ان أوس بن ثابت الانصارى توفى عن ثلاث بنات وامرأة . فجاء رجلان من بنى عمه وهما وصيان له يقال لهما : سويد ، وعرفجة وأخذا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة ، وذكرت أن الوصيين مادفعا إلى شيئا، وما دفعا إلى بناته شيئا من المال ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم «ارجعى إلى بيتك حتى أنظر مايحدث الله فى أمرك» فنزلت على النبى صلى الله عليه وسلم هذه الآية، ودلت على أن للرجال نصيبا وللنساء نصيبا ، ولكنه تعالى لم يبين المقدار فى هذه الآية ، فأرسل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الوصيين وقال «لاتقربا من مال أوس شيئا» ثم نزل بعد (يوصيكم الله فى أولادكم) ونزل فرض الزوج وفرض المرأة ، فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام الوصيين أن يدفعا إلى المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات ، وبعد ذلك أرسل عليه الصلاة والسلام اليهما أن ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعاه اليها، فهذا هو الكلام فى سبب النزول .

﴿المسألة الثانية﴾ كان أهل الجاهلية لايورثون النساء والأطفال . ويقولون لايرث إلا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة ، فبين تعالى أن الارث غير مختص بالرجال ، بل هو أمر مشترك فيه بين الرجال والنساء ، فذكر فى هذه الآية هذا القدر ، ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع إذا كان للقوم عادة فى توريث الكبار دون الصغار ودون النساء ، أن ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج ، لأن الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع ، فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب ، وإذا كان على التدريج سهل . فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل أولا ، ثم أردفه بالتفصيل

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على توريث ذوى الارحام قال

لأن العمات والخالات والاخوال وأولاد البنات من الأقربين، فوجب دخولهم تحت قوله (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) أقصى مافى الباب أن قدر ذلك النصيب غير مذكور فى هذه الآية، إلا أنا نثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بهذه الآية، وأما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين: أحدهما: انه تعالى قال فى آخر الآية (نصيباً مفروضاً) أى نصيبا مقدرا، وبالاجماع ليس لذوى الأرحام نصيب مقدر، فثبت أنهم ليسوا داخلين فى هذه الآية، وثانيهما: أن هذه الآية مختصة بالأقربين، فلم قلتم إن ذوى الأرحام من الأقربين؟ وتحقيقه أنه إما أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب من شىء آخر، أو المراد منه من كان أقرب من جميع الأشياء، والأول باطل؛ لأنه يقتضى دخول أكثر الخلق فيه، لأن كل إنسان له نسب مع غيره إما بوجه قريب أو بوجه بعيد، وهو الانتساب إلى آدم عليه السلام، ولا بد وأن يكون هو أقرب إليه من ولده، فيلزم دخول كل الخلق فى هذا النص وهو باطل، ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثانى وهو أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب الناس إليه، وماذاك إلا الوالدان والأولاد، فثبت أن هذا النص لا يدخل فيه ذوو الأرحام، لا يقال: لو حملنا الأقربين على الوالدين لزم التكرار، لأنا نقول: الأقرب جنس يندرج تحته نوعان: الوالد والولد، فثبت أنه تعالى ذكر الوالد، ثم ذكر الأقربين، فيكون المعنى أنه ذكر النوع، ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار.

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (نصيبا) فى نصبه وجوه: أحدها: أنه نصب على الاختصاص بمعنى أعنى نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا، والثانى: يجوز أن ينتصب انتصاب المصدر، لأن النصيب اسم فى معنى المصدر كأنه قيل: قسما واجبا، كقوله (فريضة من الله) أى قسمة مفروضة.

﴿المسألة الخامسة﴾ أصل الفرض الحز، ولذلك سمى الحز الذى فى سية القوس فرضاً، والحز الذى فى القداح يسمى أيضا فرضاً، وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها، والفرضة العلامة فى مقسم الماء، يعرف بها كل ذى حق حقه من الشرب. فهذا هو أصل الفرض فى اللغة، ثم ان أصحاب أبى حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع، واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون، قالوا: لأن الفرض عبارة عن الحز والقطع، وأما الوجوب فانه عبارة عن السقوط، يقال: وجبت الشمس إذا سقطت، ووجب الحائط إذا سقط، وسمعت وجبة يعنى سقطة قال الله تعالى (فاذا وجبت جنوبها) يعنى سقطت، فثبت أن الفرض عبارة عن الحز والقطع، وأن الوجوب عبارة عن السقوط، ولا شك أن تأثير الحز والقطع أقوى وأكمل من تأثير السقوط،

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً «٨»

فلهذا السبب خصص أصحاب أبى حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ، ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذى قرروه يقضى عليهم بأن الآية ماتناولت ذوى الأرحام لأن توريث ذوى الأرحام ليس من باب ماعرف بدليل قاطع باجماع الأمة ، فلم يكن توريثهم فرضاً ، والآية إنما تناولت التوريث المفروض ، فلزم القطع بأن هذه الآية ماتناولت ذوى الأرحام ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفاً﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله (وإذا حضر القسمة) ليس فيه بيان أى قسمة هى ، فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه أقوال : الأول : أنه تعالى لما ذكر فى الآية الأولى أن النساء أسوة الرجال فى أن لهن حظاً من الميراث ، وعلم تعالى أن فى الأقارب من يرث ومن لايرث . وأن الذين لايرثون إذا حضروا وقت القسمة ، فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم ، فلاجرم أمر الله تعالى أن يدفع اليهم شىء عند القسمة حتى يحصل الأدب الجميل وحسن العشرة ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فمنهم من قال : إن ذلك واجب ، ومنهم من قال : إنه مندوب ، أما القائلون بالوجوب ، فقد اختلفوا فى أمور : أحدها : أن منهم من قال : الوارث إن كان كبيراً وجب عليه أن يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ماتطيب نفسه به ، وإن كان صغيراً وجب على الولى إعطاؤهم من ذلك المال . ومنهم من قال : إن كان الوارث كبيراً ، وجب عليه الاعطاء من ذلك المال ، وإن كان صغيراً وجب على الولى أن يعتذر إليهم ، ويقول : إنى لاأملك هذا المال إنما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لايعقلون ماعليهم من الحق ، وان يكبروا فسيعرفون حقكم ، فهذا هو القول المعروف . وثانيها : قال الحسن والنخعى : هذا الرضخ مختص بقسمة الأعيان ، فاذا آل الأمر إلى قسمة الأرضين والرقيق وما أشبه ذلك ، قال لهم قولا معروفا ، مثل أن يقول لهم : ارجعوا بارك الله فيكم ، وثالثها : قالوا : مقدارما يجب فيه الرضخ شىء قليل ، ولا تقدير

فيه بالاجماع . ورابعها : أن على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الآية منسوخة . قال ابن عباس فى رواية عطاء : وهذه الآية منسوخة بآية المواريث ، وهذا قول سعيدبن المسيب والضحاك وقال فى رواية عكرمة : الآية محكمة غيرمنسوخة وهومذهب أبى موسى الأشعرى وإبراهيم النخعى والشعبى والزهرى ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير ، فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة . روى أن عبدالله بن عبدالرحمن بن أبى بكر الصديق قسم ميراث أبيه وعائشة حية، فلم يترك فى الدار أحدا إلا أعطاه ، وتلاهذه الآية، فهذا كله تفصيل قول من قال بأن هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ، ومنهم من قال : انه ثبت على سبيل الندب والاستحباب، لا على سبيل الفرض والايجاب ، وهذا الندب أيضا إنما يحصل اذا كانت الورثة كباراً ، أما اذا كانوا صغارا فليس إلا القول المعروف ، وهذا المذهب هو الذى عليه فقهاء الأمصار . واحتجوا بأنه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما فى سائر الحقوق ، وحيث لم يبين علمنا أنه غير واجب ، ولأن ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعى على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ، ولو كان ذلك لنقل على سبيل التواتر ، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنه غير واجب .

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الآية : أن المراد بالقسمة الوصية ، فاذا حضرها من لا يرث من الأقرباء واليتامى والمساكين أمر الله تعالى أن يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ، ويقول لهم مع ذلك: قولامعروفا فى الوقت ، فيكون ذلك سببا لوصول السرور اليهم فى الحال والاستقبال . والقول الأول أولى، لأنه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ، ويمكن أن يقال: هذا القول أولى لأن الآية التى تقدمت فى الوصية .

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير الآية أن قوله (وإذا حضر القسمة أولوا القربى) فالمراد من (أولى القربى) الذين يرثون والمراد من (اليتامى والمساكين) الذين لايرثون .

ثم قال ﴿فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا﴾ فقوله (فارزقوهم) راجع الى القربى الذين يرثون وقوله (وقولوا لهم قولا معروفا) راجع الى اليتامى والمساكين الذين لايرثون ، وهذاالقول محكى عن سعيد بن جبير .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : الضمير فى قوله (فارزقوهم منه) عائد إلى ما ترك الوالدان والأقربون ، وقال الواحدى : الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة إلى معنى القسمة، لا الى لفظها كقوله (ثم استخرجها من وعاء أخيه) والصواع مذكر لايكنى عنه بالتأنيث ، لكن أريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ ، وعلى هذا التقدير

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا «٩»

فالمراد بالقسمة المقسوم ، لأنه إنما يكون الرزق من المقسوم لامن نفس القسمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قدم اليتامى على المساكين لأن ضعف اليتامى أكثر ، وحاجتهم أشد ، فكان وضع الصدقات فيهم أفضل وأعظم فى الأجر .

﴿المسألة الرابعة﴾ الأشبه هو أن المراد بالقول المعروف أن لا يتبع العطية المن والأذى بالقول أو يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم يعطه شيئا .

قوله تعالى ﴿وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديداً﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الجملة الشرطية وهو قوله ﴿لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم﴾ هى صلة لقوله (الذين) والمعنى: وليخش الذين من صفتهم أنهم لو تركوا ذرية ضعافاً خافوا عليهم وأما الذى يخشى عليه فغير منصوص عليه، وسنذكر وجوه المفسرين فيه

﴿المسألة الثانية﴾ لا شك أن قوله ﴿وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم) يوجب الاحتياط للذرية الضعاف، وللمفسرين فيه وجوه : الأول : أن هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون : ان ذريتك لايغنون عنك من الله شيئا ، فأوص بمالك لفلان وفلان . ولا يزالون يأمرونه بالوصية الى الأجانب الى أن لا يبقى من ماله للورثة شيء أصلا ، فقيل لهم: كما أنكم تكرهون بقاء أولادكم فى الضعف والجوع من غير مال، فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على أن يحرم أولاده الضعفاء من ماله . وحاصل الكلام أنك لاترضى مثل هذا الفعل لنفسك ، فلاترضه لأخيك المسلم . عن أنس قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم «لايؤمن العبد حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه»

﴿والقول الثانى﴾ قال حبيب بن أبى ثابت : سألت مقسما عن هذه الآية فقال: هو الرجل الذى يحضره الموت ويريد الوصية للأجانب ، فيقول له من كان عنده : اتق الله وأمسك على ولدك مالك ، مع أن ذلك الانسان يحب أن يوصى له ، ففى القول الأول الآية محمولة على نهى الحاضرين

عن الترغيب فى الوصية ، وفى القول الثانى محمولة على نهى الحاضرين عن النهى عن الوصية . والأول أولى، لأن قوله (لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً) أشبه بالوجه الأول وأقرب اليه .

﴿والقول الثالث﴾ يحتمل أن تكون الآية خطابا لمن قرب أجله، ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ، ثم إن كانت هذه الآية إنما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث ، كان المراد منها أن لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية . وإن كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث . كان المراد منها أن يوصى أيضا بالثلث ، بل ينقص إذا خاف على ذريته والمروى عن كثير من الصحابة أنهم وصوا بالقليل لأجل ذلك ، وكانوا يقولون : الخمس أفضل من الربع ، والربع أفضل من الثلث ، وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم «الثلث والثلث كثير لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»

﴿والقول الرابع﴾ أن هذا أمر لأولياء اليتيم، فكأنه تعالى قال : وليخش من يخاف على ولده بعد موته أن يضيع مال اليتيم الضعيف الذى هو ذرية غيره إذا كان فى حجره ، والمقصود من الآية على هذا الوجه أن يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله ، وأن يترك نفسه فى حفظه والاحتياط فى ذلك بمنزلة مايحبه من غيره فى ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا. قال القاضى: وهذا أليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة فى باب الأيتام ، فجعل تعالى آخر مادعاهم إلى حفظ مال اليتيم أن ينبههم على حال أنفسهم وذريتهم إذا تصوروها ، ولاشك أنه من أقوى الدواعى والبواعث فى هذا المقصود .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء ضعفاء ،وضعافى، وضعافى : نحو سكارى وسكارى . قال الواحدى: قرأ حمزة (ضعافا خافوا عليهم) بالامالة فيهما ثم قال: ووجه إمالة ضعاف أن ما كان على وزن فعال، وكان أوله حرفا مستعلياً مكسوراً نحو ضعاف ، وغلاب ، وخباب ، يحسن فيه الامالة ، وذلك لأنه تصعد بالحرف المستعلى ثم انحدر بالكسرة ، فيستحب أن لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة ، وأما الامالة فى (خافوا) فهى حسنة لأنها تطلب الكسرة التى فى خفت، ثم قال (فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا) وهو كالتقرير لما تقدم ، فكأنه قال : فليتقوا الله فى الأمر الذى تقدم ذكره والاحتياط فيه، وليقولوا قولا سديدا إذا أرادوا بعث غيرهم على فعل وعمل ، والقول السديد هو العدل والصواب من القول . قال صاحب الكشاف : القول السديد من الأوصياء أن لا يؤذوا اليتامى. ويكلموهم كما يكلمون أولادهم بالترحيب وإذا خاطبوهم قالوا يا بنى، ياولدى ، والقول السديد من الجالسين إلى المريض أن يقولوا : إذا أردت

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً «١٠»

الوصية لاتسرف فى وصيتك ولا تحجف بأولادك، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لايرثون، أن يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام.

قوله تعالى ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾

اعلم أنه تعالى أكد الوعيد فى أكل مال اليتيم ظلما، وقد كثر الوعيد فى هذه الآيات مرة بعد أخرى على من يفعل ذلك، كقوله (ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم انه كان حوبا كبيرا) (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا) ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة فى وعيد من يأكل أموالهم، وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لأنهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة، وما أشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمته وكثرة عفوه وفضله، لأن اليتامى لما بلغوا فى الضعف إلى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم إلى الغاية القصوى. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ دلت هذه الآية على أن مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم، والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة، وذلك ماذكرناه فيما تقدم أن للولى المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) فيه قولان: الأول: أن يجرى ذلك على ظاهره قال السدى: إذا أكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه وأذنيه وعينيه، يعرف كل من رآه أنه أكل مال اليتيم. وعن أبى سعيد الخدرى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «ليلة أسرى بى رأيت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم ثم يجعل فى أفواههم صخرا من النار يخرج من أسافلهم فقلت ياجبريل من هؤلاء فقال هؤلاء الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما»

﴿والقول الثانى﴾ أن ذلك توسع، والمراد: ان أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث انه يفضى اليه ويستلزمه، وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر، كقوله تعالى

(وجزاء سيئة سيئة مثلها) قال القاضى : وهذا أولى من الأول لأن قوله (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا) الاشارة فيه إلى كل واحد ، فكان حمله على التوسع الذى ذكرناه أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : الأكل لايكون إلا فى البطن فما فائدة قوله (إنما يأكلون فى بطونهم نارا)

وجوابه : أنه كقوله (يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم) والقول لايكون إلا بالفم ، وقال (ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) والقلب لايكون إلا فى الصدر ، وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والطيران لايكون إلا بالجناح ، والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة

﴿المسألة الرابعة﴾ انه تعالى وإن ذكر الأكل إلا أن المراد منه كل أنواع الاتلافات ، فان ضرر اليتيم لايختلف بأن يكون إتلاف ماله بالأكل ، أو بطريق آخر ، وإنما ذكر الأكل وأراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه : أحدها : أن عامة مال اليتيم فى ذلك الوقت هو الأنعام التى يؤكل لحومها ويشرب ألبانها . فخرج الكلام على عادتهم . وثانيها : أنه جرت العادة فيمن أنفق ماله فى وجوه مراداته خيراكانت أو شرا ، أنه يقال : إنه أكل ماله . وثالثها : أن الأكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات .

﴿المسألة الخامسة﴾ قالت المعتزلة : الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل ، سواء كان مسلما أولم يكن؛ لأن قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله (وسيصلون سعيرا) يوجب القطع على أنهم إذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لامحالة ، والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى فى سورة البقرة ، ثم نقول : لم لايجوز أن يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى (والكافرون هم الظالمون) ثم قالت المعتزلة: ولا يجوز أن يدخل تحت هذا الوعيد أكل اليسير من ماله لأن الوعيد مشروط بأن لايكون معه توبة ولا طاعة أعظم من تلك المعصية ، وإذا كان كذلك، فالذى يقطع على أنه من أهل الوعيد من تكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة، فلا جرم وجب أن يطلب قدر ما يكون كثيرا من أكل ماله . فقال أبو على الجبائى : قدره خمسة دراهم لأنه هو القدر الذى وقع الوعيد عليه فى آية الكنز فى منع الزكاة ، هذا جملة ماذكره القاضى. فيقال له : فأنت قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين أحدهما : أنك زدت فيه شرط عدم التوبة . والثانى : أنك زدت فيه عدم كونه صغيرا . وإذا جاز ذلك فلم لايجوز لنا أن نزيد فيه شرط عدم العفو؟ أقصى مافى الباب أن يقال : ماوجدنا دليلا يدل

على حصول العفو. لكنا نجيب عنه من وجهين: أحدهما: أنا لانسلم عدم دلائل العفو، بل هى كثيرة على ماقررناه فى سورة البقرة. والثانى: هب أنكم ماوجدتموها لكن عدم الوجدان لايفيد القطع بعدم الوجود، بل يبقى الاحتمال. وحينئذ يخرج التمسك بهذه الآية من إفادة القطع والجزم والله أعلم.

﴿المسألة السادسة﴾ أنه تعالى ذكر وعيد مانعى الزكاة بالكى فقال (يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم) وذكر وعيد آكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار، ولاشك أن هذا الوعيد أشد، والسبب فيه أن فى باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب، بل يجب على المالك أن يملكه جزأ من ماله، أما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم أقبح، فكان الوعيد أشد، ولأن الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب، أما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد فى إتلاف ماله أشد.

ثم قال تعالى ﴿وسيصلون سعيراً﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم (وسيصلون) بضم الياء، أى يدخلون النار على مالم يسم فاعله، والباقون بفتح الياء قال أبو زيد يقال: صلى الرجل النار يصلاها صلى وصلاء، وهو صالى النار، وقوم صالون وصلاء. قال تعالى (الا من هو صال الجحيم) وقال (أولى بها صليا) وقال (جهنم يصلونها) قال الفراء: الصلى: اسم الوقود وهو الصلاء إذا كسرت مدت، وإذا فتحت قصرت، ومن ضم الياء فهو من قولهم: أصلاه الله حر النار اصلاء. قال (فسوف نصليه نارا) وقال تعالى (سأصليه سقر) قال صاحب الكشاف: قرىء (سيصلون) بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها

﴿المسألة الثانية﴾ السعير: هو النار المستعرة يقال: سعرت النار أسعرها سعراً فهى مسعورة وسعير. والسعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة، وإنما قال (سعيرا) لأن المراد نار من النيران مبهمة لايعرف غاية شدتها إلا الله تعالى.

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أنه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية، فصعب الأمر على اليتامى فنزل قوله تعالى (وإن تخالطوهم فاخوانكم) ومن الجهال من قال: صارت هذه الآية منسوخة بتلك. وهو بعيد لأن هذه الآية فى المنع من الظلم وهذا لايصير منسوخا، بل المقصود أن مخالطة أموال اليتامى إن كان على سبيل الظلم فهو من أعظم أبواب الاثم كما فى هذه الآية. وإن كان على سبيل التربية والاحسان فهو من أعظم أبواب البر، كما فى قوله (وإن تخالطوهم فاخوانكم) والله أعلم.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِى أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَاتَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

قوله تعالى ﴿يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وإن كانت واحدة فلها النصف﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين : أحدهما : النسب ، والآخر العهد ، أما النسب فهم ماكانوا يورثون الصغار ولا الاناث . وإنما كانوا يورثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة ، وأما العهدفمن وجهين : الأول : الحلف ، كان الرجل فى الجاهلية يقول لغيره : دمى دمك ، وهدمى هدمك ، وترثنى وأرثك ، وتطلب بى وأطلب بك ، فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحى مااشترط من مال الميت ، والثانى : التبنى ، فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه ، وهذا التبنى نوع من أنواع المعاهدة ، ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم فى أول الأمر على ماكانوا عليه فى الجاهلية . ومن العلماء من قال : بل قررهم الله على ذلك فقال (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون) والمراد التوارث بالنسب . ثم قال (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) والمرادبه التوارث بالعهد . والأولون قالوا المراد بقوله (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) ليس المراد منه النصيب من المال ، بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة ، فهذا شرح أسباب التوارث فى الجاهلية

وأما أسباب التوارث فى الاسلام ، فقد ذكرنا أن فى أول الأمر قرر الحلف والتبنى ، وزاد فيه أمرين آخرين : أحدهما : الهجرة ، فكان المهاجر يرث من المهاجر ، وإن كان أجنبياً عنه ، إذا كان كل واحد منهما مختصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة ، ولا يرثه غير المهاجر ، وإن كان من أقاربه . والثانى : المؤاخاة ، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يؤاخى بين كل اثنين منهم ، وكان ذلك سببا للتوارث ، ثم إنه تعالى نسخ كل هذه الأسباب بقوله (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) والذى تقرر عليه دين الاسلام أن أسباب التوريث ثلاثة : النسب ، والنكاح ، والولاء .

﴿المسألة الثانية﴾ روى عطاء قال : استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة وأخا ، فأخذ

الأخ المال كله ، فأتت المرأة وقالت يارسول الله هاتان ابنتا سعد ، وإن سعداً قتل وان عمهما أخذ مالهما. فقال عليه الصلاة والسلام «ارجعى فلعل الله سيقضى فيه» ثم إنها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال : أعط ابنتى سعد الثلثين ، وأمهما الثمن وما بقى فهو لك، فهذا أول ميراث قسم فى الاسلام .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أنه تعالى لما بين الحكم فى مال الأيتام ، وما على الأولياء فيه ، بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث . ولم يمكن ذلك إلا ببيان جملة أحكام الميراث ،الثانى: أنه تعالى أثبت حكم الميراث بالاجمال فى قوله (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) فذكر عقيب ذلك المجمل، هذا المفصل فقال (يوصيكم الله فى أولادكم)

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القفال : قوله(يوصيكم الله فى أولادكم) أى يقول الله لكم قولا يوصلكم الى إيفاء حقوق أولادكم بعد موتكم ، وأصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصى اذا وصل ، وأوصى يوصى اذا أوصل ، فاذا قيل : أوصانى فمعناه أوصلنى الى علم ما أحتاج إلى علمه ، وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج : معنى قوله ههنا (يوصيكم) أى يفرض عليكم ، لأن الوصية من الله إيجاب والدليل عليه قوله(ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به)ولا شك فى كون ذلك واجبا علينا .

فان قيل : انه لا يقال فى اللغة أوصيك لكذا فكيف قال ههنا (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)

قلنا : لما كانت الوصية قولا ، لاجرم ذكر بعد قوله(يوصيكم الله) خبرا مستأنفا وقال (للذكر مثل حظ الأنثيين) ونظيره قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما) أى قال الله: لهم مغفرة لأن الوعد قول .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أنه تعالى بدأ بذكر ميراث الأولاد وإنما فعل ذلك لأن تعلق الانسان بولده أشد التعلقات ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة منى» فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم .

واعلم أن للأولاد حال انفراد ، وحال اجتماع مع الوالدين : أما حال الانفراد فثلاثة ، وذلك لأن الميت إما أن يخلف الذكور والاناث معا ، وإما أن يخلف الاناث فقط. أو الذكور فقط .

﴿القسم الأول﴾ ما اذا خلف الذكران والاناث معا ، وقد بين الله الحكم فيه بقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين)

واعلم أن هـذا يفيد أحكاما : أحدهما : اذا خلف الميت ذكراً واحدا وأنثى واحدة فللذكر سهمان وللأنثى سهم ، وثانيها : إذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ، ولكل أنثى سهم . وثالثها : إذا حصـل مع الأولاد جمع آخرون من الوارثين كالأبوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم ، وكان الباقى بعد تلك السهام بين الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين فثبت أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيـين) يفيد هذه الأحكام الكثيرة .

﴿القسم الثانى﴾ ماإذا مات وخلف الاناث فقط : بين تعـالى أنهن إن كن فوق اثنتين ، فلهن الثلثان ، وإن كانت واحدة فلها النصف ، إلا أنه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح . واختلفوا فيه ، فعن ابن عبـاس أنه قال : الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا ، وأما فرض البنتين فهو النصف ، واحتج عليـه بأنه تعـالى قال (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك) وكلمة «إن» فى اللغـة للاشتراط ، وذلك يدل على أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعداً ، وذلك ينفى حصول الثلثين للبنتين .

والجواب من وجوه : الأول : أن هـذا الكلام لازم على ابن عباس ، لأنه تعـالى قال (وإن كانت واحدة فلها النصف) فجعـل حصول النصف مشروطاً بكونها واحدة ، وذلك ينفى حصول النصف نصيباً للبنتين ، فثبت أن هـذا الكلام إن صح فهو يبطل قوله . الثـانى : أنا لانسلم أن كلمة «ان» تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ؛ ويدل عليه أنه لو كان الأمر كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين ، لأن الاجماع دل على أن نصيب الثنتين إما النصف ، وإما الثلثان ، وبتقدير أن يكون كلمة «إن» للاشتراط وجب القول بفسادهما ، فثبت أن القول بكلمة الاشتراط يفضى إلى الباطل فكان باطلا ، ولأنه تعالى قال (فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة) وقال : لاجناح عليكم أن تقصروا من الصلاة إن خفتم ، ولا يمكن أن يفيد معنى الاشتراط فى هذه الآيات .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب: هو أن فى الآية تقديماً وتأخيرا، والتقدير : فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان ، فهـذا هو الجواب عن حجة ابن عباس ، وأما سائر الأمة فقـد أجمعوا على أن فرض البنتين الثلثان ، قالوا : وإنما عرفنا ذلك بوجوه : الأول : قال أبومسـلم الاصفهانى : عرفناه من قوله تعالى (الذكر مثل حظ الانثيين) وذلك لأن من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب أن يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين، ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان ، وجب لامحالة أن يكون نصيب الابنتين

الثلثين ، الثانى : قال أبو بكر الرازى : اذا مات وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث ، فبأن يكون نصيبهما مع ولد آخر أنثى هو الثلث كان أولى ، لأن الذكر أقوى من الأنثى . الثالث : أن قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) يفيد أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الأنثى الواحدة ، وإلا لزم أن يكون حظ الذكر مثل حظ الأنثى الواحدة وذلك على خلاف النص ، واذا ثبت أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الواحدة فنقول وجب أن يكون ذلك هو الثلثان ، لأنه لاقائل بالفرق ، والرابع : أنا ذكرنا فى سبب نزول هذه الآية أنه عليه الصلاة والسلام أعطى بنتى سعد بن الربيع الثلثين، وذلك يدل على ماقلناه . الخامس : أنه تعالى ذكر فى هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ، ولم يذكر حكم الثنتين ، وقال فى شرح ميراث الأخوات (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك. فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك) فههنا ذكر ميراث الأخت الواحدة والأختين ولم يذكر ميراث الأخوات الكثيرة ، فصار كل واحدة من هاتين الآيتين مجملا من وجه ومبينا من وجه ، فنقول: لما كان نصيب الأختين الثلثين كانت البنتان أولى بذلك ، لأنهما أقرب الى الميت من الأختين ، ولما كان نصيب البنات الكثيرة لايزداد على الثلثين وجب أن لايزداد نصيب الأخوات الكثيرة على ذلك ، لأن البنت لما كانت أشد اتصالا بالميت امتنع جعل الأضعف زائدا على الأقوى ، فهذا مجموع الوجوه المذكورة فى هذا الباب ، فالوجوه الثلاثة الاول مستنبطة من الآية ، والرابع مأخوذ من السنة ، والخامس من القياس الجلى .

﴿أما القسم الثالث﴾ وهو اذا مات وخلف الأولاد الذكور فقط فنقول : أما الابن الواحد فانه اذا انفرد أخذ كل المال، وبيانه من وجوه : الاول من دلالة قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) فان هذا يدل على أن نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين ،

ثم قال تعالى فى البنات (وإن كانت واحدة فلها النصف) فلزم من مجموع هاتين الآيتين ان نصيب الابن المفرد جميع المال . الثانى : أنا نستفيد ذلك من السنة وهى قوله عليه الصلاة والسلام «ماأبقت السهام فلاولى عصبة ذكر» ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ، ولما كان الابن آخذاً لكل مابقى بعد السهام وجب فيما إذا لم يكن سهام أن يأخذ الكل . الثالث : ان أقرب العصبات إلى الميت هو الابن ، وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث ، فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له ان يأخذ قدرا أولى منه بأن يأخذ الزائد . فوجب أن يأخذ الكل .

فان قيل : حظ الانثيين هو الثلثان فقوله (للذكر مثل حظ الانثيين) يقتضى أن يكون حظ

الذكر مطلقا هو الثلث ، وذلك ينفى أن يأخذ كل المال .

قلنا : المراد منه حال الاجتماع لاحال الانفراد، ويدل عليه وجهان : أحدهما : ان قوله (يوصيكم الله فى أولادكم) يقتضى حصول الأولاد ، وقوله (للذكر مثل حظ الانثيين) يقتضى حصول الذكر والانثى هناك . والثانى : أنه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد، هذا كله إذا مات وخلف ابنا واحدا فقط ، أما إذا مات وخلف أبناء كانوا متشاركين فى جهة الاستحقاق ولا رجحان ، فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله أعلم . بقى فى الآية سؤلان :

﴿السؤال الأول﴾ لاشك أن المرأة أعجز من الرجل لوجوه : أما أولا فلعجزها عن الخروج والبروز ، فان زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك . وأما ثانياً : فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها . وأما ثالثا : فلأنها متى خالطت الرجال صارت متهمة ، وإذا ثبت أن عجزها أكمل وجب أن يكون نصيبها من الميراث أكثر ، فان لم يكن أكثر فلا أقل من المساواة ، فما الحكمة فى أنه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن خرج المرأة أقل ، لأن زوجها ينفق عليها ، وخرج الرجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته ، ومن كان خرجه أكثر فهو إلى المال أحوج . الثانى : أن الرجل أكمل حالا من المرأة فى الخلقة وفى العقل وفى المناصب الدينية ، مثل صلاحية القضاء والامامة ، وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ومن كان كذلك وجب أن يكون الانعام عليه أزيد . الثالث : ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة ، فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر :

إن الفراغ والشباب والجده    مفسدة للمرء أى مفسده

وقال تعالى (إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) وحال الرجل بخلاف ذلك . والرابع : أن الرجل لكمال عقله يصرف المال إلى مايفيده الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى الآخرة ، نحو بناء الرباطات ، وإعانة الملهوفين والنفقة على الأيتام والأرامل ، وإنما يقدر الرجل على ذلك لأنه يخالط الناس كثيرا ، والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك . الخامس : روى أن جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال : إن حواء أخذت حفنة من الحنطة وأكلتها ، وأخذت حفنة أخرى وخبأتها ، ثم أخذت حفنة أخرى ودفعتها إلى آدم ، فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله الأمر عليها، فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل .

﴿السؤال الثانى﴾ لم لم يقل : للأنثيين مثل حظ الذكر. أوللأنثى مثلا نصف حظ الذكر ؟

والجواب من وجوه : الأول : لما كان الذكر أفضل من الأنثى قدم ذكره على ذكر الأنثى ، كما جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى . الثانى : أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الأنثى بالالتزام ، ولو قال كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الأنثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام ، فرجح الطريق الأول تنبيها على أن السعى فى تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحا على السعى فى تشهير الرذائل ، ولهذا قال (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة . الثالث : أنهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الآية ، فقيل : كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى ، فلا ينبغى له أن يطمع فى جعل الأنثى محرومة عن الميراث بالكلية والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ لاشك أن اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ، ولاشك أنه مستعمل فى ولد الابن قال تعالى (يابنى آدم) وقال للذين كانوا فى زمان الرسول عليه الصلاة والسلام (يابنى اسرائيل) الا أن البحث فى أن لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازاً أو حقيقة .

فان قلنا : إنه مجاز فنقول : ثبت فى أصول الفقه أن اللفظ الواحد لايجوز أن يستعمل دفعة واحدة فى حقيقته وفى مجازه معا ، فحينئذ يمتنع أن يريد الله بقوله (يوصيكم الله فى أولادكم) ولد الصلب وولد الابن معا .

واعلم أن الطريق فى دفع هذا الاشكال أن يقال : انا لانستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة ومن القياس ، وأما ان أردنا أن نستفيده من هذه الآية فنقول : الولد وولد الابن ماصارا مرادين من هذه الآية معا ، وذلك لأن أولاد الابن لايستحقون الميراث إلا فى إحدى حالتين ، إما عند عدم ولد الصلب رأسا ، وإما عند مالايأخذ ولد الصلب كل الميراث ، فحينئذ يقتسمون الباقى ، وأما أن يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه أولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الأمر كذلك . وعلى هذا لايلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن أن يكون قد أريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا ، لأنه حين أريد به ولد الصلب ماأريد به ولد الابن . وحين أريد به ولد الابن ماأريد به ولد الصلب ، فالحاصل ان هذه الآية تارة تكون خطابا مع ولد الصلب وأخرى مع ولد الابن ، وفى كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحداً ، أما إذا قلنا : ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة ، فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال، لأنه ثبت أنه لايجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا ، بل الواجب أن يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة إلى الانسان

والفرس ، والذى يدل على صحة ذلك قوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) وأجمعوا أنه يدخل فيه ابن الصلب وأولاد الابن، فعلمنا أن لفظ الابن متواطىء بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

واعلم أن هذا البحث الذى ذكرناه فى أن الابن هل يتناول أولاد الابن ؟ قائم فى أن لفظ الأب والأم هل يتناول الاجداد والجدات؟ ولا شك أن ذلك واقع بدليل قوله تعالى (نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم وإسمعيل وإسحق) والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة ، فان الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور فى القرآن ، ولو كان اسم الأب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله أعلم .

﴿المسألة السابعة﴾ اعلم أن عموم قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) زعموا أنه مخصوص فى صور أربعة : أحدها : أن الحر والعبد لايتوارثان . وثانيها : أن القاتل على سبيل العمد لايرث . وثالثها أنه لايتوارث أهل ملتين، وهذا خبر تلقته الأمة بالقبول وبلغ حد المستفيض، ويتفرع عليه فرعان .

﴿الفرع الأول﴾ اتفقوا على أن الكافر لايرث من المسلم، أما المسلم فهل يرث من الكافر؟ ذهب الأكثرون إلى أنه أيضاً لايرث ، وقال بعضهم : إنه يرث قال الشعبى : قضى معاوية بذلك وكتب به إلى زياد ، فأرسل ذلك زياد إلى شريح القاضى وأمره به ، وكان شريح قبل ذلك يقضى بعدم التوريث ، فلما أمره زياد بذلك كان يقضى به ويقول : هكذا قضى أمير المؤمنين .

حجة الأولين عموم قوله عليه السلام «لايتوارث أهل ملتين» وحجة القول الثانى: ماروى أن معاذاً كان باليمن فذكروا له أن يهوديا مات وترك أخا مسلما فقال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول «الاسلام يزيد ولاينقص» ثم أكدوا ذلك بأن قالوا إن ظاهر قوله (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) يقتضى توريث الكافر من المسلم ، والمسلم من الكافر ، إلا أنا خصصناه بقوله عليه الصلاة والسلام «لايتوارث أهل ملتين» لأن هذا الخبر أخص من تلك الآية ، والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله «الاسلام يزيد ولاينقص» أخص من قوله «لايتوارث أهل ملتين» فوجب تقديمه عليه ، بل هذا التخصيص أولى ، لأن ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية ، والخبر الأول ليس كذلك ، وأقصى ماقيل فى جوابه : أن قوله «الاسلام يزيد ولاينقص» ليس نصا فى واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الأحوال .

﴿الفرع الثانى﴾ المسلم إذا ارتد ثم مات أو قتل، فالمال الذى اكتسبه فى زمان الردة أجمعوا

على أنه لايورث، بل يكون لبيت المال ، أما المال الذى اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان : قال الشافعى : لايورث بل يكون لبيت المال ، وقال أبو حنيفة : يرثه ورثته من المسلمين ، حجة الشافعى أنا أجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام «لايتوارث أهل ملتين» على عموم (قوله للذكر مثل حظ الانثيين) والمرتد وورثته من المسلمين أهل ملتين ، فوجب أن لايحصل التوارث .

فان قيل : لايجوز أن يقال: إن المرتد زال ملكه فى آخر الاسلام وانتقل إلى الوارث ، وعلى هذا التقدير فالمسلم إنما ورث عن المسلم لاعن الكافر .

قلنا : لو ورث المسلم من المرتد لكان إما أن يرثه حال حياة المرتد أو بعد مماته ، والأول باطل ، ولايحل له أن يتصرف فى تلك الأموال لقوله تعالى (إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) وهو بالاجماع باطل . والثانى : باطل لأن المرتد عند مماته كافر فيفضى إلى حصول التوارث بين أهل ملتين ، وهو خلاف الخبر . ولايبقى ههنا إلا أن يقال : إنه يرثه بعد موته مستنداً إلى آخر جزء من أجزاء إسلامه، إلا أن القول بالاستناد باطل . لأنه لما لم يكن الملك حاصلا حال حياة المرتد ، فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا فى زمن حياته لزم إيقاع التصرف فى الزمان الماضى، وذلك باطل فى بداهة العقول ، وإن فسر الاستناد بالتبيين عاد الكلام إلى أن الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد ، وقد أبطلناه والله أعلم .

﴿الموضع الرابع﴾ من تخصيصات هذه الآية ماهو مذهب أكثر المجتهدين أن الأنبياء عليهم السلام لايورثون ، والشيعة خالفوا فيه ، روى أن فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه. احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام «نحن معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة» فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) وكأنها أشارت إلى أن عموم القرآن لايجوز تخصيصه بخبر الواحد ، ثم ان الشيعة قالوا : بتقدير أن يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد إلا أنه غير جائز ههنا ، وبيانه من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (يرثنى ويرث من آل يعقوب) وقوله تعالى (وورث سليمان داود) قالوا : ولايمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لأن ذلك لايكون وراثة فى الحقيقة . بل يكون كسباً جديداً مبتدأ ، إنما التوريث لايتحقق إلا فى المال على سبيل الحقيقة ، وثانيها : أن المحتاج إلى معرفة هذه المسألة ما كان إلا فاطمة وعلى والعباس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء وأهل الدين . وأما أبو بكر فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسألة البتة ، لأنه ما كان ممن يخطر بباله أنه يرث من الرسول عليه الصلاة والسلام فكيف يليق بالرسول عليه الصلاة والسلام أن يبلغ هذه المسألة إلى من لاحاجة به إليها ولا يبلغها إلى من له إلى معرفتها أشد الحاجة ، وثالثها : يحتمل أن قوله «ماتركناه صدقة» صلة لقوله

«لانورث» والتقدير: أن الشيء الذى تركناه صدقة، فذلك الشيء لايورث

فان قيل: فعلى هذا التقدير لايبقى للرسول خاصية فى ذلك.

قلنا: بل تبقى الخاصية لاحتمال أن الأنبياء إذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولايرثه وارث عنهم. وهذا المعنى مفقود فى حق غيرهم.

والجواب: أن فاطمة عليها السلام رضيت بقول أبى بكر بعد هذه المناظرة، وانعقد الاجماع على صحة ماذهب اليه أبو بكر فسقط هذا السؤال والله أعلم.

﴿المسألة الثامنة﴾ من المسائل المتعلقة بهذه الآية أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) معناه للذكر منهم، فحذف الراجع اليه لأنه مفهوم، كقولك: السمن منوان بدرهم، والله أعلم،

أما قوله تعالى ﴿فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك﴾ المعنى إن كانت البنات أو المولودات نساء خلصا ليس معهن ابن، وقوله (فوق اثنتين) يجوز أن يكون خبرا ثانيا لكان، وأن يكون صفة لقوله (نساء) أى نساء زائدات على اثنتين. وههنا سؤالات.

﴿السؤال الاول﴾ قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الأولاد، لا لبيان حظ الأنثيين، فكيف يحسن إرادته بقوله (فان كن نساء) وهو لبيان حظ الاناث.

والجواب من وجهين: الاول: أنا بينا أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) دل على أن حظ الأنثيين هو الثلثان، فلما ذكر مادل على حكم الأنثيين قال بعده (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك) على معنى: فان كن جماعة بالغات مابلغن من العدد، فلهن ماللثنتين وهو الثلثان، ليعلم أن حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت، فثبت أن هذا العطف متناسب. الثانى: أنه قد تقدم ذكر الأنثيين، فكفى هذا القول فى حسن هذا العطف.

﴿السؤال الثانى﴾ هل يصح أن يكون الضميران فى «كن» و«كانت» مبهمين ويكون «نساء» و«واحدة» تفسيراً لهما على ان «كان» تامة؟

الجواب: ذكر صاحب الكشاف: أنه ليس ببعيد.

﴿السؤال الثالث﴾ النساء: جمع، وأقل الجمع ثلاثة، فالنساء يجب أن يكن فوق اثنتين فما الفائدة فى التقييد بقوله فوق اثنتين؟

الجواب: من يقول أقل الجمع اثنان فهذه الآية حجته، ومن يقول: هو ثلاثة قال هذا للتأكيد، كما فى قوله (إنما يأكلون فى بطونهم نارا) وقوله (لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد)

أما قوله تعالى ﴿وإن كانت واحدة فلها النصف﴾ فنقول: قرأ نافع (واحدة) بالرفع، والباقون

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ

بالنصب ، أما الرفع فعلى كان التامة ، والاختيار النصب لأن التى قبلها لها خبر منصوب وهوقوله (فان كن نساء) والتقدير: فان كان المتروكات أو الوارثات نساء فكذا ههنا ، التقدير : وإن كانت المتروكة واحدة ، وقرأ زيدبن على: النصف، بضم النون .

قوله تعالى ﴿ ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الأولاد ذكربعده ميراث الأبوين ، وفى الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الحسن ونعيم بن أبى ميسر (السدس) بالتخفيف وكذلك الربع و(الثمن)

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن للأبوين ثلاثة أحوال

﴿ الحالة الأولى ﴾ أن يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الآية ، واعلم أنه لانزاع أن اسم الولد يقع على الذكر والانثى ، فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يحصل مع الأبوين ولد ذكر واحد، أو أكثر من واحد ، فهنا الابوان لكل واحد منهما السدس . وثانيها : أن يحصل مع الأبوين بنتان أو أكثر ، وههنا الحكم ماذكرناه أيضا . وثالثها : أن يحصل مع الأبوين بنت واحدة فهنا للبنت النصف ، وللام السدس وللأب السدس بحكم هذه الآية . والسدس الباقى أيضا للأب بحكم التعصيب ، وههنا سؤالات

﴿ السؤال الأول ﴾ لاشك أن حق الوالدين على الانسان أعظم من حق ولده عليه ، وقد بلغ حق الوالدين إلى أن قرن الله طاعته بطاعتهما فقال (وقضى ربك أن لاتعبدوا إلا اياه وبالوالدين احسانا) وإذا كان كذلك فما السبب فى أنه تعالى جعل نصيب الأولاد أكثر ونصيب الوالدين أقل ؟

والجواب عن هذا فى نهاية الحسن والحكمة . وذلك لأن الوالدين مابقى من عمرهما إلا القليل فكان احتياجهما إلى المال قليلا ، أما الأولاد فهم فى زمن الصبا فكان احتياجهم إلى المال كثيرا فظهر الفرق

﴿ السؤال الثانى ﴾ الضمير فى قوله (ولأبويه) إلى ماذا يعود ؟

الجواب : أنه ضمير عن غير مذكور . والمراد: ولأبوى الميت .

﴿ السؤال الثالث ﴾ مالمراد بالأبوين ؟

والجواب : هما الأب والأم، والأصل فى الأم أن يقال لها أبة، فأبوان تثنية أب وأبة .

## فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ

﴿السؤال الرابع﴾ كيف تركيب هذه الآية .

الجواب : قوله (لكل واحد منهما) بدل من قوله (لأبويه) بتكرير العامل ، وفائدة هذا البدل أنه لو قيل : ولأبويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه .

فان قيل : فهلا قيل لكل واحد من أبويه السدس .

قلنا : لأن فى الابدال والتفصيل بعد الاجمال تأكيداً وتشديدا ، والسدس مبتدأ وخبره : لأبويه ، والبدل متوسط بينهما للبيان

قوله تعالى ﴿فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾
وفى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا هو الحالة الثانية من أحوال الأبوين ، وهو أن لايحصل معهما أحد من الأولاد ، ولا يكون هناك وارث سواهما ، وهو المراد من قوله (وورثه أبواه) فههنا للأم الثلث ، وذلك فرض لها ، والباقى للأب ، وذلك لأن قوله (وورثه أبواه) ظاهره مشعر بأنه لاوارث له سواهما ، واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما ، فاذا كان نصيب الأم هو الثلث وجب أن يكون الباقى وهو الثلثان للأب ، فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين كما فى حق الأولاد ، ويتفرع على ماذكرنا فرعان : الأول : أن الآية السابقة دلت على أن فرض الاب هو السدس ، وفى هذه الصورة يأخذ الثلثين إلا أنه ههنا يأخذ السدس بالفريضة ، والنصف بالتعصيب . الثانى : لما ثبت أنه يأخذ النصف بالتعصيب فى هذه الصورة وجب أن يكون الأب اذا انفرد أن يأخذ كل المال ، لأن خاصية العصبة هو أن يأخذ الكل عند الانفراد ، هذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الأبوين ، أما اذا ورثه أبواه مع أحد الزوجين فذهب أكثر الصحابة الى أن الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث مابقى الى الأم ، ويدفع الباقى الى الأب ، وقال ابن عباس : يدفع الى الزوج نصيبه ، والى الأم الثلث ، ويدفع الباقى الى الأب ، وقال: لا أجد فى كتاب الله ثلث مابقى ، وعن ابن سيرين أنه وافق ابن عباس فى الزوجة والأبوين ، وخالفه فى الزوج والأبوين ، لأنه يفضى الى أن يكون للأنثى مثل حظ الذكرين ، وأما فى الزوجة فانه لايفضى الى ذلك ، وحجة الجمهور وجوه : الأول : أن قاعدة الميراث أنه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الأنثيين ، ألا ترى أن الابن مع البنت كذلك قال تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم

فَانْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ

للذكر مثل حظ الأنثيين) وأيضا الأخ مع الأخت كذلك قال تعالى (وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين) وأيضا الأم مع الأب كذلك، لأنا بينا أنه اذا كان لا وارث غيرهما فللأم الثلث ، وللأب الثلثان ، اذا ثبت هذا فنقول : اذا أخذ الزوج نصيبه وجب أن يبقى الباقي بين الأبوين أثلاثا . للذكر مثل حظ الأنثيين . الثانى : أن الأبوين يشبهان شريكين بينهما مال ، فاذا صار شيء منه مستحقا بقى الباقى بينهما على قدر الاستحقاق الأول . الثالث : أن الزوج إنما أخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة ، فأشبه الوصية فى قسمة الباقى ، الرابع : أن المرأة اذا خلفت زوجا وأبوين فللزوج النصف ، فلو دفعنا الثلث الى الأم والسدس الى الأب لزم أن يكون للأنثى مثل حظ الذكرين ، وهذا خلاف قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين)

واعلم أن الوجوه الثلاثة الأول : يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القرآن بالقياس .

﴿وأما الوجه الرابع﴾ فهو تخصيص لأحد العمومين بالعموم الثانى .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى (فلإمه) بكسر الهمزة والميم وشرطوا فى جواز هذه الكسرة أن يكون ماقبلها حرفا مكسورا أو ياء .

﴿أما الأول﴾ فكقوله (فى بطون أمهاتكم)

﴿وأما الثانى﴾ فكقوله (فى أمها رسولا) وإذا لم يوجد هذا الشرط فليس إلا الضم كقوله (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) وأما الباقون فانهم قرؤا بضم الهمزة . أما وجه من قرأ بالكسر قال الزجاج : انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة فى قوله (فلأمه) وذلك لأن اللام لشدة اتصالها بالأم صار المجموع كأنه كلمة واحدة ، وليس فى كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين ، فلاجرم جعلت الضمة كسرة ، وأما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو أتى بها على الأصل ، ولا يلزم منه استعمال فعل لأن اللام فى حكم المنفصل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فان كان له إخوة فلأمه السدس﴾

اعلم أن هذا هو الحالة الثالثة من أحوال الأبوين وهى أن يوجد معهما الاخوة ، والأخوات وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفقوا على أن الأخت الواحدة لا تحجب الأم من الثلث إلى السدس ، واتفقوا على أن الثلاثة يحجبون ، واختلفوا فى الأختين ، فالأكثرون من الصحابة على القول باثبات

الحجب كما فى الثلاثة ، وقال ابن عباس : لا يحجبان كما فى حق الواحدة ، حجة ابن عباس أن الآية دالة على أن هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ، ولفظ الاخوة جمع وأقل الجمع ثلاثة على ما ثبت فى أصول الفقه ، فاذا لم توجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب ، فوجب أن لا يحصل الحجب . روى أن ابن عباس قال لعثمان: بم صار الاخوان يردان الأم من الثلث إلى السدس ؟ وإنما قال الله تعالى (فان كان له إخوة) والأخوان فى لسان قومك ليسا باخوة ؟ فقال عثمان: لا أستطيع أن أرد قضاء قضى به من قبلى ومضى فى الأمصار .

واعلم أن فى هذه الحكاية دلالة على أن أقل الجمع ثلاثة لأن ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان ، وعثمان ما أنكره، وهما كانا من صميم العرب ، ومن علماء اللسان، فكان اتفاقهما حجة فى ذلك .

واعلم أن للعلماء فى أقل الجمع قولين : الأول : أن أقل الجمع اثنان وهو قول القاضى أبى بكر الباقلانى رحمة الله عليه ، واحتجوا فيه بوجوه : أحدها : قوله تعالى (فقد صغت قلوبكما) ولا يكون للانسان الواحد أكثر من قلب واحد، وثانيها : قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين) والتقييد بقوله فوق اثنتين إنما يحسن لو كان لفظ النساء صالحاً للثنتين ، وثالثها : قوله «الاثنان فما فوقهما جماعة» والقائلون بهذا المذهب، زعموا أن ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالأخوين، الا أن الذى نصرناه فى أصول الفقه أن أقل الجمع ثلاثة ، وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالأخوين ، وإنما الموجب لذلك هو القياس ، وتقريره أن نقول : الأختان يوجبان الحجب ، وإذا كان كذلك فالأخوان وجب أن يحجبا أيضا ، إنما قلنا إن الأختين يحجبان، وذلك لأنا رأينا أن الله تعالى نزل الاثنين من النساء منزلة الثلاثة فى باب الميراث ، ألا ترى أن نصيب البنتين ونصيب الثلاثة هو الثلثان ، وأيضا نصيب الأختين من الأم ونصيب الثلاثة هو الثلث ، فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحجب بالأختين ، كما أنه حصل بالأخوات الثلاثة ، فثبت أن الأختين يحجبان ، واذا ثبت ذلك فى الأختين لزم ثبوته فى الأخوين ، لأنه لا قائل بالفرق ، فهذا أحسن ما يمكن أن يقال فى هذا الموضع . وفيه إشكال لأن إجراء القياس فى التقديرات صعب لأنه غير معقول المعنى، فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ، ويمكن أن يقال: لا يتمسك به على طريقة القياس ، بل على طريقة الاستقراء لأن الكثرة أمارة العموم ، إلا أن هذا الطريق فى غاية الضعف والله أعلم ، واعلم أنه تأكد هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس ، والأصح فى أصول الفقه أن الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الاخوة اذا حجبوا الأم من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة ، بل

## مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ

يأخذ الأب كل الباقى وهو خمسة أسداس، سدس بالفرض . والباقى بالتعصيب، وقال ابن عباس: الاخوة يأخذون السدس الذى حجبوا الأم عنه ، وما بقى فللأب ، وحجته أن الاستقراء دل على أن من لا يرث لا يحجب . فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا ، وحجة الجمهور أن عند عدم الاخوة كان المال ملكا للأبوين ، وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى إلا بأنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس . ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا ، فوجب أن يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الأبوين ، كما كان قبل ذلك والله أعلم .

قوله تعالى ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾

اعلم أن مسائل الوصايا تذكر فى خاتمة هذه الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد والوالدين ، قال (من بعد وصية يوصى بها أو دين) أى هذه الأنصباء إنما تدفع إلى هؤلاء إذا فضل عن الوصية والدين ، وذلك لأن أول ما يخرج من التركة الدين، حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق ، فأما إذا لم يكن دين. أو كان إلا أنه قضى وفضل بعده شىء ، فان أوصى الميت بوصية أخرجت الوصية من ثلث ما فضل ، ثم قسم الباقى ميراثاً على فرائض الله .

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : إنكم لتقرؤن الوصية قبل الدين ، وإن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية .

واعلم أن مراده رضى الله تعالى عنه التقديم فى الذكر واللفظ ، وليس مراده أن الآية تقتضى تقديم الوصية على الدين فى الحكم لأن كلمة «أو» لا تفيد الترتيب ألبتة .

واعلم أن الحكمة فى تقديم الوصية على الدين فى اللفظ من وجهين : الأول : أن الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة ، فكان أداؤها مظنة للتفريط بخلاف الدين ، فان نفوس الورثة مطمئنة إلى أدائه ، فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين فى اللفظ بعثا على أدائها وترغيبا فى اخراجها ، ثم أكد فى ذلك الترغيب بادخال كلمة «أو» على الوصية والدين ، تنبيها على أنهما فى وجوب الاخراج على السوية . الثانى : أن سهام المواريث كما أنها تؤخر عن الدين فكذا تؤخر عن الوصية ، ألا ترى أنه إذا أوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث إلى الموصى له ، فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية، ليعلمنا أن سهام الميراث معتبرة

آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَاتَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا «١١»

بعد الوصية كما هى معتبرة بعد الدين ، بل فرق بين الدين وبين الوصية من جهة أخرى ، وهى أنه لوهلك من المال شيء دخل النقصان فى أنصباء أصحاب الوصايا وفى أنصباء أصحاب الارث ، وليس كذلك الدين ، فانه لو هلك من المال شيء استوفى الدين كله من الباقى ، وإن استغرقه بطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا ، فالوصية تشبه الارث من وجه ، والدين من وجه آخر ، أما مشابهتها بالارث فما ذكرنا أنه متى هلك من المال شيء دخل النقصان فى أنصباء أصحاب الوصية والارث ، وأما مشابهتها بالدين فلأن سهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما أنها معتبرة بعد الدين والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : ما معنى «أو» ههنا وهلا قيل : من بعد وصية يوصى بها ودين ، والجواب من وجهين: الأول : أن «أو» معناها الاباحة كما لو قال قائل : جالس الحسن أو ابن سيرين . والمعنى أن كل واحد منهما أهل أن يجالس ، فان جالست الحسن فأنت مصيب ، أو ابن سيرين فأنت مصيب ، وإن جمعتهما فأنت مصيب ، أما لو قال : جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للأمر ، فكذا ههنا لو قال : من بعد وصية ودين وجب فى كل مال أن يحصل فيه الأمران ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، أما اذا ذكره بلفظ «أو» كان المعنى أن أحدهما إن كان فالميراث بعده ، وكذلك إن كان كلاهما . الثانى أن كلمة «أو» اذا دخلت على النفى صارت فى معنى الواو كقوله (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) وقوله (حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو مااختلط بعظم) فكانت «أو» ههنا بمعنى الواو ، فكذا قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أودين) لما كان فى معنى الاستثناء صار كأنه قال إلا أن يكون هناك وصية أو دين فيكون المراد بعدهما جميعا .

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم (يوصى) بفتح الصاد على مالم يسم فاعله . وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والكسائى بكسر الصاد إضافة إلى الموصى وهو الاختيار بدليل قوله تعالى (مما ترك إن كان له ولد)

قوله تعالى ﴿ آباؤكم وأبناؤكم لاتدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما ﴾ اعلم أن هذا كلام معترض بين ذكر الوارثين وأنصبائهم وبين قوله (فريضة من الله) ومن حق

الاعتراض أن يكون ماعترض مؤكدا ماعترض بينه ومناسبه، فنقول: إنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد وأنصباء الأبوين، وكانت تلك الأنصباء مختلفة والعقول لاتهتدى إلى كمية تلك التقديرات، والانسان ربما خطر بباله أن القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له وأصلح، لاسيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على هذا الوجه، وانهم كانوا يورثون الرجال الأقوياء، وماكانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء، فالله تعالى أزال هذه الشبهة بأن قال: إنكم تعلمون أن عقولكم لا تحيط بمصالحكم، فربما اعتقدتم فى شىء أنه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه أنه عين المضرة ويكون عين المصلحة، وأما الاله الحكيم الرحيم فهو العالم بمغيبات الأمور وعواقبها، فكأنه قيل: أيها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التى تستحسنها عقولكم، وكونوا مطيعين لأمر الله فى هذه التقديرات التى قدرها لكم. فقوله (آباؤكم وأبناؤكم لاتدرون أيهم أقرب لكم نفعا) اشارة إلى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة، وقوله (فريضة من الله) اشارة إلى وجوب الانقياد لهذه القسمة التى قدرها الشرع وقضى بها، وذكروا فى المراد من قوله (أيهم أقرب لكم نفعا) وجوها: الأول: المراد أقرب لكم نفعا فى الآخرة، قال ابن عباس: إن الله ليشفع بعضهم فى بعض. فأطوعكم لله عز وجل من الأبناء والآباء أرفعكم درجة فى الجنة، وإن كان الوالد أرفع درجة فى الجنة من ولده رفع الله اليه ولده بمسألته ليقر بذلك عينه، وإن كان الولد أرفع درجة من والديه رفع الله إليه والديه، فقال (لاتدرون أيهم أقرب لكم نفعا) لأن أحدهما لايعرف أن انتفاعه فى الجنة بهذا أكثر أم بذلك. الثانى: المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض فى الدنيا من جهة ما أوجب من الانفاق عليه والتربية له والذب عنه والثالث: المراد جواز أن يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد.

قوله تعالى ﴿فريضة من الله﴾ هو منصوب نصب المصدر المؤكد أى فرض ذلك فرضا إن الله كان عليما حكيما، والمعنى أن قسمة الله لهذه المواريث أولى من القسمة التى تميل اليها طباعكم، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات، فيكون عالما بما فى قسمة المواريث من المصالح والمفاسد، وأنه حكيم لايأمر إلا بما هو الأصلح الأحسن، ومتى كان الأمر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث أولى من القسمة التى تريدونها، وهذا نظير قوله للملائكة (إنى أعلم مالا تعلمون)

فان قيل: لم قال (كان عليما حكيما) مع أنه الآن كذلك.

قلنا: قال الخليل: الخبر عن الله بهذه الألفاظ كالخبر بالحال والاستقبال، لأنه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان. وقال سيبويه: القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا وإحسانا تعجبوا، فقيل

وَلَكُمْ نِصْفُ مَاتَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ

---

لهم : إن الله كان كذلك ، ولم يزل موصوفا بهذه الصفات .

قوله تعالى ﴿ولكم نصف ماترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين﴾

اعلم أنه تعالى أورد أقسام الورثة فى هذه الآيات على أحسن الترتيبات ، وذلك لأن الوارث إما أن يكون متصلا بالميت بغير واسطة أو بواسطة ، فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما أن يكون هو النسب أو الزوجية ، فحصل ههنا أقسام ثلاثة ، أشرفها وأعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب ، وذلك هو قرابة الولاد ، ويدخل فيها الأولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم . وثانيها : الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية ، وهذا القسم متأخر فى الشرف عن القسم الأول لأن الاول ذاتى وهذا الثانى عرضى ، والذاتى أشرف من العرضى . وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التى نحن الآن فى تفسيرها . وثالثها : الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة ، وهذا القسم متأخر عن القسمين الأولين لوجوه : أحدها : أن الأولاد والوالدين والأزواج والزوجات لايعرض لهم السقوط بالكلية ، وأما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية . وثانيها : أن القسمين الأولين ينسب كل واحد منهما إلى الميت بغير واسطة ، والكلالة تنسب إلى الميت بواسطة والثابت ابتداء أشرف من الثابت بواسطة . وثالثها : أن مخالطة الانسان بالوالدين والأولاد والزوج والزوجة أكثر وأتم من مخالطته بالكلالة . وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة ، وذلك يوجب شدة الاهتمام بأحوالهم ، فلهذه الأسباب الثلاثة وأشباهها أخر الله تعالى ذكر مواريث الكلالة عن ذكر القسمين الأولين فما أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه

على قوانين المعقولات وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما جعل فى الموجب النسبى حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل فى الموجب السببى حظ الرجل مثل حظ الانثيين ، واعلم أن الواحد والجماعة سواء فى الربع والثمن ، والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء فى الرد من النصف إلى الربع أو من الربع إلى الثمن ، واعلم أنه لافرق فى الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمه الله : يجوز للزوج غسل زوجته ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لايجوز . حجة الشافعى أنها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها ، بيان أنها زوجته قوله تعالى (ولكم نصف ماترك أزواجكم) سماها زوجة حالما أثبت للزوج نصف مالها عند موتها ، وإنما ثبت للزوج نصف مالها عند موتها ، فوجب أن تكون زوجة له بعد موتها ، إذا ثبت هذا وجب أن يحل له غسلها لأنه قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها ، وعند حصول الزوجية حل له غسلها، والدوران دليل العلية ظاهرا . وحجة أبى حنيفة أنها ليست زوجته ولا يحل له غسلها : بيان عدم الزوجية أنها لو كانت زوجته لحل له بعد الموت وطؤها لقوله (إلا على أزواجهم) وإذا ثبت هذا وجب أن لايثبت حل الغسل، لأنه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام «غض بصرك إلا عن زوجتك» أو بدون حل النظر وهو باطل بالاجماع .

والجواب : لما تعارضت الآيتان فى ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول : لو لم تكن زوجة لكان قوله (نصف ماترك أزواجكم) مجازا ، ولو كانت زوجة مع أنه لايحل وطؤها لزم التخصيص ، وقد ذكرنا فى أصول الفقه أن التخصيص أولى . فكان الترجيح من جانبنا ، وكيف وقد علمنا أن فى صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان، وعند اشتغالها باداء الصلاة المفروضة والحج المفروض ، وعند كونها فى العدة عن الوطء بالشبهة ، وأيضا فقد بينا فى الخلافيات أن حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة ، فبعد الموت لم يبق شىء من تلك المصالح ، فعاد إلى أصل الحرمة ، أما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منشأ للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية مايدل على فضل الرجال على النساء لأنه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة ، وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة ، وأيضا

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ «١٢»

---

خاطب الله الرجال فى هذه الآية سبع مرات ، وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة أقل من ذلك ، وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء ، وما أحسن ماراعى هذه الدقيقة لأنه تعالى فضل الرجال على النساء فى النصيب، ونبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن

قوله تعالى ﴿وان كان رجل يورث كلالة أوامرأة وله أخ أوأخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية الله والله عليم حليم﴾

اعلم أن هذه الآية فى شرح توريث القسم الثالث من أقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون إلى الميت بواسطة .وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ كثر أقوال الصحابة فى تفسير الكلالة ، واختيار أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنها عبارة عمن سوى الوالدين والولد ، وهذا هو المختار والقول الصحيح . وأما عمر رضى الله عنه فانه كان يقول : الكلالة من سوى الولد ، وروى أنه لما طعن قال : كنت أرى أن الكلالة من لاولد له، وأنا أستحي أن أخالف أبا بكر ، الكلالة من عدا الوالد والولد . وعن عمر فيه رواية أخرى: وهى التوقف، وكان يقول: ثلاثة، لأن يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا أحب الى من الدنيا وما فيها : الكلالة ، والخلافة ، والربا . والذى يدل على صحة قول الصديق رضى الله عنه وجوه : الأول : التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه : الأول : يقال :كلت الرحم بين فلان وفلان إذا تباعدت القرابة ، وحمل فلان على فلان ، ثم كل عنه إذا تباعد . فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه . الثانى : يقال: كل الرجل يكل كلا وكلالة إذا أعيا وذهبت قوته ، ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لامن جهة الولادة ، وذلك لانا بينا أن هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف ، وبهذا يظهر أنه يبعد ادخال الوالدين فى الكلالة لأن انتسابهما إلى الميت بغير واسطة . الثالث : الكلالة فى أصل اللغة عبارة عن الاحاطة ، ومنه الاكليل لاحاطته

بالرأس ، ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه ، ويقال تكلل السحاب إذا صار محيطا بالجوانب ، إذا عرفت هذا فنقول : من عدا الوالد والولد إنما سموا بالكلالة، لأنهم كالدائرة المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه : أما قرابة الولادة فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض : ويتولد البعض من البعض ،كالشيء الواحد الذى يتزايد على نسق واحد ، ولهذا قال الشاعر :

نسب تتابع كابراً عن كابر  كالرمح أنبوبا على أنبوب

فأما القرابة المغايرة لقرابة الولادة ، وهى كالاخوة والأخوات والأعمام والعمات، فانما يحصل لنسبهم اتصال وإحاطة بالمنسوب اليه ، فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية أن الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد .

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى ماذكر لفظ الكلالة فى كتابه إلا مرتين، فى هذه السورة : أحدهما فى هذه الآية ، والثانى فى آخر السورة وهو قوله (قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك) واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على أن الكلالة من لاولد له فقط، قال : لأن المذكور ههنا فى تفسير الكلالة : هو أنه ليس له ولد ، إلا أنا نقول : هذه الآية تدل على أن الكلالة من لاولد له ولا والد . وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والأخوات حال كون الميت كلالة ، ولا شك أن الاخوة والأخوات لايرثون حال وجود الأبوين ، فوجب أن لا يكون الميت كلالة حال وجود الأبوين .

﴿الحجة الثالثة﴾ انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين فى الآيات المتقدمة ثم أتبعها بذكر الكلالة ، وهذا الترتيب يقتضى أن تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد .

﴿الحجة الرابعة﴾ قول الفرزدق :

ورثتم قناة الملك لا عن كلالة  عن ابنى مناف عبدشمس وهاشم

دل هذا البيت على أنهم ماورثوا الملك عن الكلالة ، ودل على أنهم ورثوها عن آبائهم ، وهذا يوجب أن لا يكون الأب داخلا فى الكلالة والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث ، فاذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد من سوى الأولاد والوالدين ، واذا جعلناها وصفا للمورث ، فالمراد الذى يرثه من سوى الوالدين والأولاد ، أما بيان أن هذا اللفظ مستعمل فى الوارث فالدليل عليه ماروى جابر قال : مرضت مرضا أشفيت منه على الموت فأتانى النبى صلى الله عليه وسلم فقلت : يارسول الله إنى رجل لايرثني إلا كلالة، وأراد به أنه ليس له والد ولا ولد ، وأما أنه مستعمل فى المورث فالبيت الذى

رويناه عن الفرزدق ، فان معناه أنكم ما ورثتم الملك عن الأعمام ، بل عن الآباء فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث . اذا عرفت هذا فنقول : المراد من الكلالة فى هذه الآية الميت ، الذى لايخلف الوالدين والولد ، لأن هذا الوصف إنما كان معتبراً فى الميت الذى هو المورث لا فى الوارث الذى لايختلف حاله بسبب أن له ولدا أو والدا أم لا .

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال رجل كلالة ، وامرأة كلالة ، وقوم كلالة ، لايثنى ولا يجمع لأنه مصدر كالدلالة والوكالة .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا جعلناها صفة للوارث أو المورث كان بمعنى ذى كلالة ، كما يقول : فلان من قرابتى يريد من ذوى قرابتى ، قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يكون صفة كالهجاجة والفقاقة للأحمق .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (يورث) فيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك مأخوذاً من ورثه الرجل يرثه ، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه ، وفى انتصاب كلالة وجوه : أحدها : النصب على الحال ، والتقدير : يورث حال كونه كلالة ، والكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره : يورث متكلل النسب ، وثانيها : أن يكون قوله (يورث) صفة لرجل ، و(كلالة) خبر كان . والتقدير وإن كان رجل يورث منه كلالة ، وثالثها : أن يكون مفعولا له ، أى يورث لأجل كونه كلالة

﴿الاحتمال الثانى﴾ فى قوله (يورث) أن يكون ذلك مأخوذا من أورث يورث ، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارب ، وانتصاب كلالة على هذا التقدير أيضا يكون على الوجوه المذكورة

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ الحسن ، وأبو رجاء العطاردى : يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل .

أما قوله تعالى ﴿وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ههنا سؤال : وهو أنه تعالى قال (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة) ثم قال (وله أخ) فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه ؟

والجواب قال الفراء : هذا جائز فانه إذا جاء حرفان فى معنى واحد «بأو» جاز إسناد التفسير إلى أيهما أريد ، ويجوز إسناده إليهما أيضا ، تقول : من كان له أخ أو أخت فليصله ، يذهب إلى الأخ ، أو فليصلها يذهب إلى الأخت ، وإن قلت فليصلهما جاز أيضا .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع المفسرون ههنا على أن المراد من الأخ والأخت : الأخ والأخت من الأم ، وكان سعد بن أبى قاص يقرأ : وله أخ أو أخت من أم ، وإنما حكموا بذلك لأنه تعالى قال

بالرأس . ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه . ويقال تكلل السحاب إذا صار محيطا بالجوانب ، إذا عرفت هذا فنقول : من عدا الوالد والولد إنما سموا بالكلالة، لأنهم كالدائرة المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه : أما قرابة الولادة فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض : ويتولد البعض من البعض ، كالشيء الواحد الذى يتزايد على نسق واحد ، ولهذا قال الشاعر :

نسب تتابع كابراً عن كابر كالرمح أنبوبا على أنبوب

فأما القرابة المغايرة لقرابة الولادة ، وهى كالاخوة والأخوات والأعمام والعمات. فانما يحصل لنسبهم اتصال وإحاطة بالمنسوب اليه . فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية أن الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد .

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى ماذكر لفظ الكلالة فى كتابه إلا مرتين، فى هذه السورة : أحدهما فى هذه الآية ، والثانى فى آخر السورة وهو قوله (قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك) واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على أن الكلالة من لاولد له فقط، قال : لأن المذكور ههنا فى تفسير الكلالة : هو أنه ليس له ولد . إلا أنا نقول : هذه الآية تدل على أن الكلالة من لاولد له ولا والد . وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والأخوات حال كون الميت كلالة ، ولا شك أن الاخوة والأخوات لايرثون حال وجود الأبوين . فوجب أن لا يكون الميت كلالة حال وجود الأبوين .

﴿الحجة الثالثة﴾ انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين فى الآيات المتقدمة ثم أتبعها بذكر الكلالة ، وهذا الترتيب يقتضى أن تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد .

﴿الحجة الرابعة﴾ قول الفرزدق :

ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابنى مناف عبدشمس وهاشم

دل هذا البيت على أنهم ماورثوا الملك عن الكلالة . ودل على أنهم ورثوها عن آبائهم . وهذا يوجب أن لا يكون الأب داخلا فى الكلالة والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث . فاذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد من سوى الأولاد والوالدين . واذا جعلناها وصفا للمورث . فالمراد الذى يرثه من سوى الوالدين والأولاد . أما بيان أن هذا اللفظ مستعمل فى الوارث فالدليل عليه ماروى جابر قال : مرضت مرضا أشفيت منه على الموت فأتانى النبى صلى الله عليه وسلم فقلت : يارسول الله إنى رجل لايرثنى إلا كلالة. وأراد به أنه ليس له والد ولا ولد ، وأما أنه مستعمل فى المورث فالبيت الذى

رويناه عن الفرزدق ؛ فان معناه أنكم ما ورثتم الملك عن الأعمام ، بل عن الآباء فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث . اذا عرفت هذا فنقول : المراد من الكلالة فى هذه الآية الميت ، الذى لايخلف الوالدين والولد . لأن هذا الوصف إنما كان معتبراً فى الميت الذى هو المورث لا فى الوارث الذى لايختلف حاله بسبب أن له ولدا أو والدا أم لا .

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال رجل كلالة ، وامرأة كلالة . وقوم كلالة . لايثنى ولايجمع لأنه مصدر كالدلالة والوكالة .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا جعلناها صفة للوارث أو المورث كان بمعنى ذى كلالة ، كما يقول : فلان من قرابتى يريد من ذوى قرابتى ، قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يكون صفة كالهجاجة والفقاقة للأحمق .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (يورث) فيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك مأخوذاً من ورثه الرجل يرثه ، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه . وفى انتصاب كلالة وجوه : أحدها : النصب على الحال . والتقدير : يورث حال كونه كلالة . والكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره : يورث متكلل النسب . وثانيها : أن يكون قوله (يورث) صفة لرجل ، و(كلالة) خبر كان . والتقدير وإن كان رجل يورث منه كلالة ، وثالثها : أن يكون مفعولا له ، أى يورث لأجل كونه كلالة

﴿الاحتمال الثانى﴾ فى قوله (يورث) أن يكون ذلك مأخوذا من أورث يورث . وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث . وانتصاب كلالة على هذا التقدير أيضا يكون على الوجوه المذكورة

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ الحسن ، وأبو رجاء العطاردى : يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل .

أما قوله تعالى ﴿وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ههنا سؤال : وهو أنه تعالى قال (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة) ثم قال (وله أخ) فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه ؟

والجواب قال الفراء : هذا جائز فانه إذا جاء حرفان فى معنى واحد «بأو» جاز إسناد التفسير إلى أيهما أريد ، ويجوز إسناده إليهما أيضا ، تقول : من كان له أخ أو أخت فليصله ، يذهب إلى الأخ ، أو فليصلها يذهب إلى الأخت ، وإن قلت فليصلهما جاز أيضا .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع المفسرون ههنا على أن المراد من الأخ والأخت : الأخ والأخت من الأم ، وكان سعد بن أبى قاص يقرأ : وله أخ أو أخت من أم ، وإنما حكموا بذلك لأنه تعالى قال

فى آخر السورة (قل الله يفتيكم فى الكلالة) فأثبت للأختين الثلثين ، والاخوة كل المال ، وههنا أثبت للاخوة والأخوات الثلث ، فوجب أن يكون المراد من الاخوة والأخوات ههنا غير الاخوة والأخوات فى تلك الآية ، فالمراد ههنا الاخوة والأخوات من الأم فقط ، وهناك الاخوة والأخوات من الأب والأم ، أو من الأب .

ثم قال تعالى ﴿فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث﴾ فبين أن نصيبهم كيفما كانوا لايزداد على الثلث .

ثم قال تعالى ﴿من بعد وصية يوصى بها أودين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضى جواز الوصية بكل المال وبأى بعض أريد ، ومما يوافق هذه الآية من الأحاديث ماروى نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ماحق امرىء مسلم له مال يوصى به ثم تمضى عليه ليلتان إلا ووصيته مكتوبة عنده» فهذا الحديث أيضا يدل على الاطلاق فى الوصية كيف أريد ، إلا أنا نقول : هذه العمومات مخصوصة من وجهين: الأول : فى قدر الوصية ، فانه لايجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة ، أما القرآن فالآيات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا ، أما المجمل فقوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) ومعلوم أن الوصية بكل المال تقتضى نسخ هذا النص ، وأما المفصل فهى آيات المواريث كقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (وليخش الذين لوتركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم) وأما السنة فهى الحديث المشهور فى هذا الباب ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «الثلث والثلث كثير إنك ان تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»

واعلم أن هذا الحديث يدل على أحكام : أحدها : أن الوصية غير جائزة فى أكثر من الثلث ، وثانيها : أن الأولى النقصان عن الثلث لقوله «والثلث كثير» وثالثها : أنه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالأفضل له أن لايوصى بشىء لقوله عليه الصلاة والسلام «ان تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس» ورابعها : فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لأن المنع منه لأجل الورثة ، فعند عدمهم وجب الجواز .

﴿الوجه الثانى﴾ تخصيص عموم هذه الآية فى الموصى له ، وذلك لأنه لايجوز الوصية لوارث ، قال عليه الصلاة والسلام «ألا لاوصية لوارث»

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمه الله عليه: اذا أخر الزكاة والحج حتى مات يجب إخراجهما من التركة ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لايجب . حجة الشافعى : أن الزكاة الواجبة والحج الواجب

دين فيجب اخراجه بهذه الآية ، وإنما قلنا إنه دين، لأن اللغة تدل عليه، والشرع أيضاً يدل عليه ، أما اللغة فهو أن الدين عبارة عن الأمر الموجب للانقياد، قيل فى الدعوات المشهورة : يامن دانت له الرقاب ، أى انقادت ، وأما الشرع فلأنه روى أن الخثعمية لما سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذى كان على أبيها، فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ ؟ فقالت نعم ، فقال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق أن يقضى» إذا ثبت أنه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) قال أبو بكر الرازى : المذكور فى الآية الدين المطلق ، والنبى صلى الله عليه وسلم سمى الحج دينا لله ، والاسم المطلق لايتناول المقيد .

قلنا : هذا فى غاية الركاكة لأنه لما ثبت أن هذا دين، وثبت بحكم الآية أن الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لامحالة ، وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لايقدح فى هذا المطلوب والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن قوله تعالى (غير مضار) نصب على الحال ، أى يوصى بها وهو غير مضار لورثته .

واعلم أن الضرار فى الوصية يقع على وجوه : أحدها : أن يوصى بأكثر من الثلث . وثانيها : أن يقر بكل ماله أو ببعضه لأجنبى . وثالثها : أن يقر على نفسه بدين لاحقيقة له دفعا للميراث عن الورثة . ورابعها : أن يقر بأن الدين الذى كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه . وخامسها : أن يبيع شيئاً بثمن بخس أو يشترى شيئاً بثمن غال ، كل ذلك لغرض أن لايصل المال إلى الورثة وسادسها : أن يوصى بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة ، فهذا هو وجه الاضرار فى الوصية .

واعلم أن العلماء قالوا : الأولى أن يوصى بأقل من الثلث ، قال على: لأن أوصى بالخمس أحب إلى من الربع ، ولأن أوصى بالربع أحب إلى من أن أوصى بالثلث . وقال النخعى : قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص، وقبض أبو بكر فوصى، فان أوصى الانسان فحسن، وإن لم يوص فحسن أيضا

واعلم أن الأولى بالانسان أن ينظر فى قدر مايخلف ومن يخلف ، ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفى الورثة كثرة لم يوص ، وإن كان فى المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده فى القلة والكثرة والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال : الاضرار فى الوصية من الكبائر . واعلم أنه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول . أما القرآن فقوله تعالى (تلك حدود الله ومن

تِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «١٣» وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ

يطع الله ورسوله) قال ابن عباس فى الوصية (ومن يعص الله ورسوله) قال فى الوصية ، وأما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الاضرار فى الوصية من الكبائر» وعن شهر بن حوشب عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة وجار فى وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل فى وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة» وقال عليه الصلاة والسلام «من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة» ومعلوم ان الزيادة فى الوصية قطع من الميراث ، وأما المعقول فهو أن مخالفة أمر الله عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله تعالى ، وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه ، وذلك من أكبر الكبائر .

ثم قال تعالى (وصية من الله) وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ كيف انتصاب قوله (وصية)

والجواب فيه من وجوه : الأول : أنه مصدر مؤكد أى يوصيكم الله بذلك وصية ، كقوله (فريضة من الله) الثانى : أن تكون منصوبة بقوله (غير مضار) أى لا تضار وصية الله فى أن الوصية يجب أن لا تزاد على الثلث . الثالث : أن يكون التقدير : وصية من الله بالأولاد وأن لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف فى الوصية ، وينصر هذا الوجه قراءة الحسن: غير مضار وصية بالاضافة .

﴿السؤال الثانى﴾ لم جعل خاتمة الآية الأولى (فريضة من الله) وخاتمة هذه الآية (وصية من الله)

الجواب : ان لفظ الفرض أقوى وآكد من لفظ الوصية ، فختم شرح ميراث الأولاد بذكر الفريضة ، وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على أن الكل ، وان كان واجب الرعاية إلا أن القسم الأول وهو رعاية حال الأولاد أولى ، ثم قال (والله عليم حليم) أى عليم بمن جار أو عدل فى وصيته (حليم) على الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله أعلم .

قوله تعالى ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار

حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ «١٤»

خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا فى الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال (تلك حدود الله) وفيه بحثان

﴿البحث الأول﴾ ان قوله (تلك) إشارة إلى ماذا ؟ فيه قولان : الأول : أنه إشارة إلى أحوال المواريث .

﴿القول الثانى﴾ أنه إشارة الى كل ما ذكره من أول السورة الى ههنا من بيان أموال الأيتام وأحكام الأنكحة وأحوال المواريث وهو قول الأصم ، حجة القول الأول أن الضمير يعود الى أقرب المذكورات ، وحجة القول الثانى أن عوده الى الأقرب اذا لم يمنع من عوده الى الأبعد مانع يوجب عوده الى الكل .

﴿البحث الثانى﴾ أن المراد بحدود الله المقدرات التى ذكرها وبينها ، وحد الشيء طرفه الذى يمتاز به عن غيره . ومنه حدود الدار ، والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حداً له ، لأن ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه ، وغيره هو كل ماسواه .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : قوله (ومن يطع الله ورسوله) وقوله (ومن يعص الله ورسوله) مختص بمن أطاع أو عصى فى هذه التكاليف المذكورة فى هذه السورة ، وقال المحققون: بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره ، وذلك لأن اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل . أقصى مافى الباب ان هذا العام إنما ذكر عقيب تكاليف خاصة ، إلا أن هذا القدر لا يقتضى تخصيص العموم ، ألا ترى أن الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه فى أمر مخصوص ، ثم يقول : احذر مخالفتى ومعصيتى ويكون مقصوده منعه من معصيته فى جميع الأمور ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وابن عامر (ندخله جنات . ندخله نارا) بالنون فى الحرفين، والباقون بالياء.

﴿أما الأول﴾ فعلى طريقة الالتفات كما فى قوله (بل الله مولاكم) ثم قال (سنلقى) بالنون .

﴿وأما الثانى﴾ فوجهه ظاهر .

﴿المسألة الرابعة﴾ ههنا سؤال وهو أن قوله (يدخله جنات) إنما يليق بالواحد ثم قوله بعد

ذلك (خالدين فيها) إنما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما ؟

الجواب : أن كلمة(من)فى قوله(ومن يطع الله) مفرد فى اللفظ جمع فى المعنىفلهذا صحالوجهان.

﴿المسألة الخامسة﴾انتصب«خالدين»«وخالدا»على الحالمنالهاء فى«ندخله» والتقدير : ندخله خالدا فى النار .

﴿المسألةالسادسة﴾ قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن فساق أهل الصلاة يبقون مخلدين فى النار . وذلك لأن قوله(ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) إما أن يكون مخصوصابمن تعدى فى الحدود التى سبق ذكرها وهى حدود المواريث ، أويدخل فيها ذلك وغيره ، وعلى التقديرين يلزمدخولمن تعدى فى المواريث فى هذا الوعيد ، وذلك عام فيمن تعدى وهو من أهل الصلاة أو ليس من أهل الصلاة ، فدلت هذه الآية على القطع بالوعيد ، وعلى ان الوعيد مخلد ، ولا يقال: هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله ، وذلك لايتحقق إلا فىحقالكافر، فانه هو الذى تعدى جميع حدود الله . فانا نقول : هذا مدفوع من وجهين : الأول : انا لو حملنا هذه الآية على تعدى جميعحدود اللهخرجتالآيةعنالفائدةلأن اللهتعالى نهى عناليهودية والنصرانية والمجوسية ، فتعدى جميع حدوده هو أن يترك جميع هذه النواهى ،وتركها إنما يكون بأن يأتى اليهودية والمجوسية والنصرانية معاوذلكمحال،فثبتأن تعدىجميع حدوداللهمحال.فلو كانالمرادمنالآيةذلكلخرجتالآية عن كونها مفيدة ، فعلمنا ان المراد منه أى حدكان من حدود الله . الثانى : هو أن هذه الآية مذكورة عقيب آيات قسمة المواريث ، فيكون المراد من قوله (ويتعد حدوده) تعدى حدود الله فى الأمورالمذكورة فىهذهالآيات ، وعلىهذا التقديريسقط هذا السؤال . هذا منتهى تقريرالمعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء فى سورة البقرة ، ولا بأس بأن نعيد طرفا منها فى هذا الموضعفنقول : أجمعنا علىأن هذا الوعيد مختصبعدم التوبة لأنالدليل دل على انه إذاحصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد ، فكذا يجوز أن يكون مشروطا بعدم العفو ، فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفوامتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ، ونحنقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو . ثمنقول: هذا العمومخصوص بالكافر ، ويدل عليه وجهان : الأول : انا إذا قلنا لكم: ماالدليلعلى أن كلمة (من) فى معرض الشرط تفيدالعموم؟قلتم: الدليلعليه أنه يصح الاستثناء منه ، والاستثناء يخرج منالكلام مالولاه لدخل فيه ، فنقول: انصح هذا الدليل فهو يدل على أن قوله (ومن يعص الله ورسوله) مختصبالكافر؛ لأن جميع المعاصى يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال : ومن يعصِ الله ورسوله إلا فى الكفر ، وإلا فىالفسق، وحكم الاستثناء إخراج مالولاه

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً «١٥»

---

لدخل ، فهذا يقتضى أن قوله (ومن يعص الله) فى جميع أنواع المعاصى والقبائح وذلك لا يتحقق إلا فى حق الكافر ، وقوله : الاتيان بجميع المعاصى محال لأن الاتيان باليهودية والنصرانية معا محال ، فنقول : ظاهر اللفظ يقتضى العموم إلا إذا قام مخصص عقلى أو شرعى ، وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ماذكرناه .

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن هذه الآية مختصة بالكافر : أن قوله (ومن يعص الله ورسوله) يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب ، وقوله (ويتعد حدوده) لو كان المراد منه عين ذلك للزم التكرار، وهو خلاف الأصل ، فوجب حمله على الكفر . وقوله : بأنا نحمل هذه الآية على تعدى الحدود المذكورة فى المواريث .

قلنا : هب أنه كذلك إلا أنه يسقط ماذكرناه من السؤال بهذا الكلام . لأن التعدى فى حدود المواريث تارة يكون بأن يعتقد أن تلك التكاليف والأحكام حق وواجبة القبول إلا أنه يتركها ، وتارة يكون بأن يعتقد أنها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب ، فيكون هذا هو الغاية فى تعدى الحدود ، وأما الأول فلا يكاد يطلق فى حقه أنه تعدى حدود الله ، وإلا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه ، فعلمنا أن هذا الوعيد مختص بالكافر الذى لا يرضى بما ذكره الله فى هذه الآية من قسمة المواريث ، فهذا ما يختص بهذه الآية من المباحث ، وأما بقية الأسئلة فقد تقدم ذكرها فى سورة البقرة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآيات المتقدمة الأمر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل . وما يتصل بهذا الباب، ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة . فان ذلك فى الحقيقة إحسان إليهن ونظر لهن فى أمر آخرتهن ، وأيضا ففيه فائدة أخرى : وهو أن لا يجعل أمر الله الرجال

بالاحسان إليهن سببا لترك إقامة الحدود عليهن، فيصير ذلك سببا لوقوعهن فى أنواع المفاسد والمهالك ، وأيضا فيه فائدة ثالثة ، وهى بيان أن الله تعالى كما يستوفى لخلقه فكذلك يستوفى عليهم ، وأنه ليس فى أحكامه محاباة ولا بينه وبين أحد قرابة ، وأن مدار هذا الشرع الانصاف والاحتراز فى كل باب عن طرفى الافراط والتفريط . فقال (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اللاتى : جمع التى . وللعرب فى جمع «التى» لغات : اللاتى واللات واللواتى واللوات . قال أبو بكر الانبارى : العرب تقول فى الجمع من غير الحيوان : التى ، ومن الحيوان : اللاتى ، كقوله (أموالكم التى جعل الله لكم قياما) وقال فى هذه : اللاتى واللائى . والفرق هو أن الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشىء الواحد ، وأما جمع الحيوان فليس كذلك ، بل كل واحدة منها غير متميزة عن غيرها بخواص وصفات ، فهذا هو الفرق ، ومن العرب من يسوى بين البابين ، فيقول : مافعلت الهندات التى من أمرها كذا ، وما فعلت الأثواب التى من قصتهن كذا ، والأول هو المختار

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (يأتين الفاحشة) أى يفعلنها يقال : أتيت أمرا قبيحا . أى فعلته قال تعالى (لقد جئت شيئاً فريا) وقال (لقد جئتم شيئاً إدا) وفى التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة . وهى أن الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصى، فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها ، بل المكلف كأنه ذهب اليها من عند نفسه، واختارها بمجرد طبعه . فلهذه الفائدة يقال: إنه جاء إلى تلك الفاحشة وذهب اليها، إلا أن هذه الدقيقة لا تتم إلا على قول المعتزلة . وفى قراءة ابن مسعود: يأتين بالفاحشة ، وأما الفاحشة فهى الفعلة القبيحة وهى مصدر عند أهل اللغة كالعاقبة يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة ، وأفحش إذا جاء بالقبيح من القول أو الفعل . وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا، وإنما أطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها فى القبح على كثير من القبائح .

فان قيل : الكفر أقبح منه، وقتل النفس أقبح منه، ولا يسمى ذلك فاحشة .

قلنا : السبب فى ذلك أن القوى المدبرة لبدن الانسان ثلاثة : القوة الناطقة، والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ، ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما ، وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما ، وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط والسحق وما أشبهها ، وأخس هذه القوى الثلاثة: القوة الشهوانية ، فلا جرم كان فسادها أخس أنواع الفساد، فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله أعلم بمراده .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى المراد بقوله (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم) قولان : الأول : المراد

منه الزنا ، وذلك لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا ، فاذا شهدوا عليها أمسكت فى بيت محبوسة إلى أن تموت أو يجعل الله لهن سبيلا ، وهذا قول جمهور المفسرين .

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار أبى مسلم الأصفهانى: أن المراد بقوله (واللاتى يأتين الفاحشة) السحاقات ، وحدهن الحبس إلى الموت وبقوله (واللذان يأتيانها منكم) أهل اللواط ، وحدهما الأذى بالقول والفعل ، والمراد بالآية المذكورة فى سورة النور: الزنا بين الرجل والمرأة، وحده فى البكر الجلد ، وفى المحصن الرجم ، واحتج أبو مسلم عليه بوجوه : الأول : أن قوله (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم) مخصوص بالنسوان ، وقوله (واللذان يأتيانها منكم) مخصوص بالرجال ، لأن قوله (واللذان) تثنية الذكور

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (واللذان) الذكر والأنثى إلا أنه غلب لفظ المذكر

قلنا : لو كان كذلك لما أفرد ذكر النساء من قبل، فلما أفرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله (واللذان يأتيانها منكم) سقط هذا الاحتمال . الثانى : هو أن على هذا التقدير لا يحتاج إلى التزام النسخ فى شىء من الآيات ، بل يكون حكم كل واحدة منها باقيا مقرراً، وعلى التقدير الذى ذكرتم يحتاج إلى التزام النسخ ، فكان هذا القول أولى . والثالث : أن على الوجه الذى ذكرتم يكون قوله (واللاتى يأتين الفاحشة) فى الزنا وقوله (واللذان يأتيانها منكم) يكون أيضا فى الزنا ، فيفضى إلى تكرار الشىء الواحد فى الموضع الواحد مرتين وإنه قبيح، وعلى الوجه الذى قلناه لا يفضى إلى ذلك فكان أولى . الرابع : أن القائلين بأن هذه الآية نزلت فى الزنا فسروا قوله (أو يجعل الله لهن سبيلا) بالرجم والجلد والتغريب ، وهذا لا يصح لأن هذه الأشياء تكون عليهن لا لهن . قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وأما نحن فانا نفسر ذلك بأن يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ، ثم قال أبو مسلم ومما يدل على صحة ماذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم «إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان وإذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان» واحتجوا على إبطال كلام أبى مسلم بوجوه : الأول : أن هذا قول لم يقله أحد من المفسرين المتقدمين فكان باطلا ، والثانى : أنه روى فى الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال «قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد» وهذا يدل على أن هذه الآية نازلة فى حق الزناة . الثالث : أن الصحابة اختلفوا فى أحكام اللواط ، ولم يتمسك أحد منهم بهذه الآية ، فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم إلى نص يدل على هذا الحكم من أقوى الدلائل على أن هذه الآية ليست فى اللواطة .

والجواب عن الأول: أن هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد، وهو من أكابر المفسرين، ولأنا بينا فى أصول الفقه أن استنباط تأويل جديد فى الآية لم يذكره المتقدمون جائز،

والجواب عن الثانى: أن هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه غير جائز.

والجواب عن الثالث: أن مطلوب الصحابة أنه هل يقام الحد على اللوطى؟ وليس فى هذه الآية دلالة على ذلك بالنفى ولا بالاثبات، فلهذا لم يرجعوا إليها.

﴿المسألة الرابعة﴾ زعم جمهور المفسرين أن هذه الآية منسوخة، وقال أبو مسلم: إنها غير منسوخة. أما المفسرون: فقد بنوا هذا على أصلهم، وهو أن هذه الآية فى بيان حكم الزنا، ومعلوم أن هذا الحكم لم يبق وكانت الآية منسوخة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين: فالأول أن هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم» ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وعلى هذا الطريق يثبت أن القرآن قد ينسخ بالسنة وأن السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعى: لا ينسخ واحد منهما بالآخر.

﴿والقول الثانى﴾ أن هذه الآية صارت منسوخة بآية الجلد.

واعلم أن أبا بكر الرازى لشدة حرصه على الطعن فى الشافعى قال: القول الأول أولى لأن آية الجلد لو كانت متقدمة على قوله «خذوا عنى» لما كان لقوله «خذوا عنى» فائدة فوجب أن يكون قوله «خذوا عنى» متقدما على آية الجلد، وعلى هذا التقدير تكون آية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا بآية الجلد، فحينئذ ثبت أن القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر.

واعلم أن كلام الرازى ضعيف من وجهين: الأول: ماذكره أبو سليمان الخطابى فى معالم السنن فقال: لم يحصل النسخ فى هذه الآية ولا فى هذا الحديث البتة، وذلك لأن قوله تعالى (فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) يدل على أن امساكهن فى البيوت ممدود إلى غاية أن يجعل الله لهن سبيلا وذلك السبيل كان مجملا، فلما قال صلى الله عليه وسلم «خذوا عنى الثيب ترجم والبكر تجلد وتنفى» صار هذا الحديث بياناً لتلك الآية لا ناسخا لها وصار أيضا مخصصا لعموم قوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ومن المعلوم أن جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الآيتين ومخصصا للآية الآخرى، أولى من الحكم بوقوع النسخ مراراً، وكيف وآية الحبس مجملة قطعا فانه ليس فى الآية مايدل على أن ذلك السبيل كيف هو؟ فلا بد لها من المبين، وآية الجلد مخصوصة ولابد لها من المخصص، فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لآية

الحبس مخصصا لآية الجلد، وأما على قول أصحاب أبى حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة أوجه : ٣ الأول : آية الحبس صارت منسوخة بدلائل الرجم، فظهر أن الذى قلناه هو الحق الذى لا شك فيه .

﴿الوجه الثانى﴾ فى دفع كلام الرازى : انك تثبت أنه لا يجوز أن تكون آية الجلد متقدمة على قوله «خذوا عنى» فلم قلت انه يجب أن تكون هذه الآية متأخرة عنه؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك؟ وتقديره أن قوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) مخصوص بالاجماع فى حق الثيب المسلم، وتأخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند أكثر المعتزلة ، لما أنه يوهم التلبيس، واذا كان كذلك فثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك مقارنا لنزول قوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وعلى هذا التقدير سقط قولك: ان الحديث كان متقدما على آية الجلد . هذا كله تفريع على قول من يقول: هذه الآية أعنى آية الحبس نازلة فى حق الزناة ، فثبت أن على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة، وأما على قول أبى مسلم الأصفهانى فظاهر أنها غير منسوخة والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ القائلون بأن هذه الآية نازلة فى الزنا يتوجه عليهم سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ ما المراد من قوله (من نسائكم) ؟

الجواب فيه وجوه : أحدها : المراد، من زوجاتكم كقوله (والذين يظاهرون من نسائهم) وقوله (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) وثانيها : من نسائكم ، أى من الحرائر كقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) والغرض بيان أنه لا حد على الاماء . وثالثها : من نسائكم ، أى من المؤمنات ورابعها : من نسائكم، أى من الثيبات دون الأبكار .

﴿السؤال الثانى﴾ ما معنى قوله (فأمسكوهن فى البيوت) ؟

الجواب : فخلدوهن محبوسات فى بيوتكم ، والحكمة فيه ان المرأة إنما تقع فى الزنا عند الخروج والبروز ، فاذا حبست فى البيت لم تقدر على الزنا ، وإذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا .

﴿السؤال الثالث﴾ ما معنى (يتوفاهن الموت) والموت والتوفى بمعنى واحد، فصار فى التقدير : أو يميتهن الموت ؟

الجواب : يجوز أن يراد . حتى يتوفاهن ملائكة الموت ، كقوله (الذين تتوفاهم الملائكة . قل

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا «١٦»

يتوفاكم ملك الموت) أو حتى يأخذهن الموت ويستوفى أرواحهن .

﴿السؤال الرابع﴾ انكم تفسرون قوله (أو يجعل الله لهن سبيلا) بالحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام «قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم» وهذا بعيد، لأن هذا السبيل عليها لا لها . فان الرجم لاشك أنه أغلظ من الحبس .

والجواب: أن النبي عليه الصلاة والسلام فسر السبيل بذلك فقال «خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته ، وأيضا: له وجه فى اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له، سواء كان أخف أو أثقل .

قوله تعالى ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير (واللذان وهذان) مشددة النون ، والباقون بالتخفيف ، وأما أبو عمرو فانه وافق ابن كثير فى قوله (فذانك) أما وجه التشديد قال ابن مقسم : إنما شدد ابن كثير هذه النونات لأمرين : أحدهما : الفرق بين تثنية الأسماء المتمكنة وغير المتمكنة ، والآخر : أن «الذى وهذا» مبنيان على حرف واحد وهو الذال ، فأرادوا تقوية كل واحد منهما بأن زادوا على نونها نونا أخرى من جنسها ، وقال غيره : سبب التشديد فيها ان النون فيها ليست نون التثنية ، فأراد أن يفرق بينها وبين نون التثنية ، وقيل زادوا النون تأكيدا ، كما زادوا اللام ، وأما تخصيص أبى عمرو التعويض فى المبهمة دون الموصولة ، فيشبه أن يكون ذلك لما رأى من أن الحذف للمبهمة ألزم . فكان استحقاقها العوض أشد .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين قالوا : ان الآية الأولى فى الزناة قالوا : هذه الآية أيضا فى الزناة

فعند هذا اختلفوا فى أنه ماالسبب فى هذا التكرير وما الفائدة فيه؟ وذكروا فيه وجوها : الأول : أن المراد من قوله (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم) المراد منه الزوانى ، والمراد من قوله (واللذان يأتيانها منكم) الزناة ، ثم انه تعالى خص الحبس فى البيت بالمرأة وخص الايذاء بالرجل ، والسبب فيه أن المرأة إنما تقع فى الزنا عند الخروج والبروز ، فاذا حبست فى البيت انقطعت مادة هذه المعصية ، وأما الرجل فانه لايمكن حبسه فى البيت، لأنه يحتاج إلى الخروج فى إصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله، فلا جرم جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس فى البيت، وجعلت عقوبة الرجل الزانى أن يؤذى ، فاذا تاب ترك إيذاؤه ، ويحتمل أيضاً أن يقال إن الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمرأة، والحبس كان من خواص المرأة ، فاذا تابا أزيل الايذاء عنهما وبقى الحبس على المرأة، وهذا أحسن الوجوه المذكورة . الثانى : قال السدى: المراد بهذه الآية البكر من الرجال والنساء ، وبالآية الأولى الثيب ، وحينئذ يظهر التفاوت بين الآيتين . قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه : الأول : أنه تعالى قال (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم) فأضافهن إلى الأزواج .والثانى : أنه سماهن نساء وهذا الاسم أليق بالثيب. والثالث :أن الأذى أخف من الحبس فى البيت والأخف للبكر دون الثيب . والرابع : قال الحسن : هذه الآية نزلت قبل الآية المتقدمة والتقدير : واللذان يأتيان الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما. ثم نزل قوله (فأمسكوهن فى البيوت) يعنى إن لم يتوبا وأصرا على هذا الفعل القبيح فأمسكوهن فى البيوت إلى أن يتبين لكم أحوالهن ، وهذا القول عندى فى غاية البعد، لأنه يوجب فساد الترتيب فى هذه الآيات . الخامس : مانقلناه عن أبى مسلم أن الآية الأولى فى السحاقات ، وهذه فى أهل اللواط وقد تقدم تقريره . والسادس: أن يكون المراد هو أنه تعالى بين فى الآية الأولى أن الشهداء على الزنا لابد وأن يكونوا أربعة، فبين فى هذه الآية أنهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وخوفوهما بالرفع إلى الامام والحد ، فان تابا قبل الرفع إلى الامام فاتركوهما

﴿المسئلة الثالثة﴾ اتفقوا على أنه لابد فى تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير، مثل أن يقال : بئس مافعلتما ، وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه، وأخرجتما أنفسكما عن اسم العدالة ، وأبطلتما عن أنفسكما أهلية الشهادة . واختلفوا فى أنه هل يدخل فيه الضرب ؟ فعن ابن عباس أنه يضرب بالنعال ، والأول أولى لأن مدلول النص إنما هو الايذاء ، وذلك حاصل بمجرد

الايذاء باللسان ، ولا يكون فى النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه

ثم قال تعالى ﴿فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما﴾ يعنى فاتركوا ايذاءهما

ثم قال ﴿ان الله كان توابا رحيما﴾ معنى التواب : أنه يعود على عبده بفضله ومغفرته إذا تاب اليه من ذنبه ، وأما قوله (كان توابا) فقد تقدم الوجه فيه .

---

تم الجزء التاسع ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء العاشر ، وأوله قوله تعالى ﴿إنما التوبة على الله﴾ من سورة النساء . أعان الله تعالى على إكماله

---

# فهرست

## الجزء التاسع

من

# التفسير الكبير

للإمام

# الفخر الرازي

تم الفهرس

# فهرست

## الجزء العاشر

من

# التفسير الكبير

للإمام

# الفخر الرازي

تم الفهرس




## الجزء العاشر

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر



طبع بالمطبعة البهيـة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١٧»

قوله تعالى ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية الأولى أن المرتكبين للفاحشة إذا تابا وأصلحا زال الاذى عنهما ، وأخبر على الاطلاق أيضا أنه تواب رحيم ، ذكر وقت التوبة وشرطها ، ورغبهم فى تعجيلها لئلا يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم) واحتج القاضى على أنه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين : الأول : ان كلمة «على» للوجوب فقوله (إنما التوبة على الله للذين) يدل على أنه يجب على الله عقلا قبولها . الثانى : لو حملنا قوله (إنما التوبة على الله) على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) فرق لأن هذا أيضا إخبار عن الوقوع ، أما إذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار .

واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل ، ويدل عليه وجوه : الأول: أن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك . فهذه اللازمة اما أن تكون ممتنعة الثبوت فى حق الله تعالى، أو غير ممتنعة فى حقه ، والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم، وهذا الذم محال الثبوت فى حق الله تعالى . وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت فى حق الله ، وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت ، فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار

وذلك باطل ، وأما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول فى حق الله تعالى ، فكل ماكان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فيلزم جواز أن يكون الاله مع كونه إلها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل .

﴿الحجة الثانية﴾ أن قادرية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها إما أن يكون على السوية، أولا يكون على السوية، فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها إلا لمرجح ، ثم ذلك المرجح إن حدث لا عن محدث لزم نفى الصانع ، وإن حدث عن العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إنما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته، فتكون تلك التوبة إنعاما من الله تعالى على عبده، وإنعام المولى على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى ، فثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول ، وأما إن كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم ، وإذا كان كذلك كان القول بالوجوب أظهر بطلانا وفسادا

﴿الحجة الثالثة﴾ التوبة عبارة عن الندم على مامضى والعزم على الترك فى المستقبل، والندم والعزم من باب الكراهات والارادات ، والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد ، وإلا افتقر فى تحصيلها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل ، وإذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى ، وفعل الله لا يوجب على الله فعلا آخر، فثبت أن القول بالوجوب باطل

﴿الحجة الرابعة﴾ أن التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم ،فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثراً فى ذات الله وفى صفاته، وذلك لا يقوله عاقل .

فأما الجواب عما احتجوا به فهو أنه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين ، فاذا وعد الله بشىء وكان الخلف فى وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب ، فبهذا التأويل صح اطلاق كلمة «على» وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله (إنما التوبة على الله ) وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم)

إن قيل : فلما أخبر عن قبول التوبة وكل ماأخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع ، فيلزمكم أن لا يكون فاعلا مختارا .

قلنا: الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للايقاع، والتبع لا يغير الأصل، فكان فاعلا مختارا فى ذلك الايقاع . أما أنتم تقولون بأن وقوع التوبة من حيث أنها هى تؤثر فى وجوب القبول على الله تعالى، وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق.

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين : أحدهما قوله (للذين يعملون

السوء بجهالة) وفيه سؤالان : أحدهما : أن من عمل ذنبا ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقابا، لأن الخطأ مرفوع عن هذه الأمة ، فعلى هذا : الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة ، والسؤال الثانى : أن كلمة «إنما» للحصر، فظاهر هذه الآية يقتضى أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوأ أن لاتكون توبته مقبولة ، وذلك بالاجماع باطل .

والجواب عن السؤال الأول : أن اليهودى اختار اليهودية وهو لايعلم كونها ذنبا مع أنه يستحق العقاب عليها .

والجواب عن السؤال الثانى : أن من أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف ممن أتى بها مع العلم بكونها معصية ، واذا كان كذلك لاجرم خص القسم الأول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم ، وأما القسم الثانى فلما كان ذنبهم أغلظ لاجرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد فى قبول التوبة ، فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى .

واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التى ذكرها المفسرون فى تفسير الجهالة .

الأول : قال المفسرون: كل من عصى الله سمى جاهلا وسمى فعله جهالة، قال تعالى إخبارا عن يوسف عليه السلام (أصب إليهن وأكن من الجاهلين) وقال حكاية عن يوسف عليه السلام أنه قال لاخوته (هل علمتم مافعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون) وقال تعالى (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ماليس لك به علم إنى أعظك أن تكون من الجاهلين) وقال تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وقد يقول السيد لعبده حال مايذمه على فعل : ياجاهل لم فعلت كذا وكذا ، والسبب فى إطلاق اسم الجاهل على العاصى لربه أنه لو استعمل مامعه من العلم بالثواب والعقاب لما أقدم على المعصية ، فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كأنه لاعلم له ، فعلى هذا الطريق سمى العاصى لربه جاهلا ، وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء أتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية أو مع الجهل بذلك .

﴿والوجه الثانى﴾ فى تفسير الجهالة : أن يأتى الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية إلا أن يكون جاهلا بقدر عقابه ، وقد علمنا أن الانسان اذا أقدم على مالا ينبغى مع العلم بأنه مما لاينبغى إلا أنه لايعلم مقدار مايحصل فى عاقبته من الآفات . فانه يصح أن يقال على سبيل المجاز: انه جاهل بفعله .

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون المراد منه أن يأتى الانسان بالمعصية مع أنه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط أن يكون متمكنا من العلم بكونه معصية ، فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ، ولهذا

المعنى أجمعنا على أن اليهودى يستحق على يهوديته العقاب ، وإن كان لا يعلم كون اليهودية معصية ، إلا أنه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية، كفى ذلك فى ثبوت استحقاق العقاب ، ويخرج عما ذكرنا النائم والساهى ، فانه أتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا ، وهذا القول راجح على غيره من حيث أن لفظ الجهالة فى الوجهين الأولين محمول على المجاز ، وفى هذا الوجه على الحقيقة، إلا أن على هذا الوجه لايدخل تحت الآية إلا من عمل القبيح وهو لايعلم قبحه ، أما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الآية، وإنما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة. فلأن تكون واجبة على العامد كان ذلك أولى ، فهذا هو الكلام فى الشرط الأول من شرائط التوبة ، وأما الشرط الثانى فهو قوله (ثم يتوبون من قريب) وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة أهواله ، وإنما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه : أحدها : أن الأجل آت وكل ماهو آت قريب . وثانيها : للتنبيه على أن مدة عمر الانسان وإن طالت فهى قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفى الأزل والأبد ، فاذا قسمت مدة عمرك إلى ما على طرفيها صار كالعدم . وثالثها : أن الانسان يتوقع فى كل لحظة نزول الموت به، وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب .

فان قيل : مامعنى «من» فى قوله (من قريب)

الجواب : أنه لابتداء الغاية، أى يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع فى زمرة المصرين ، فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله (إنما التوبة على الله) وبقوله (فأولئك يتوب الله عليهم) ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة «عسى» فى قوله (عسى الله أن يتوب عليهم) ولاشك أن بين الدرجتين من التفاوت مالا يخفى . وقيل : معناه التبعيض ، أى يتوبون بعض زمان قريب ، كأنه تعالى سمى مابين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ، ففى أى جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب ، وإلا فهو تائب من بعيد .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال (فأولئك يتوب الله عليهم)

فان قيل : فما فائدة قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) بعد قوله (إنما التوبة على الله)

قلنا : فيه وجهان : الأول أن قوله (إنما التوبة على الله) إعلام بأنه يجب على الله قبولها ، وجوب الكرم والفضل والاحسان ، لا وجوب الاستحقاق ، وقوله (فأولئك يتوب الله عليهم)

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً «١٨»

---

إخبار بأنه سيفعل ذلك . والثانى : أن قوله (إنما التوبة على الله) يعنى إنما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله تعالى فى حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها . ثم قال (فأولئك يتوب الله عليهم) يعنى أن العبد الذى هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله منه ، فالمراد بالأول التوفيق على التوبة ، وبالثانى قبول التوبة .

ثم قال ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ أى وكان الله عليما بأنه إنما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه. حكيما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ، ثم إنه تاب عنها من قريب فانه يجب فى الكرم قبول توبته .

قوله تعالى ﴿وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال إنى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التى لاتكون مقبولة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فان توبته غير مقبولة ، وهذه المسألة مشتملة على بحثين :

﴿البحث الأول﴾ الذى يدل على أن توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه : الأول : هذه الآية وهى صريحة فى المطلوب ، الثانى : قوله تعالى (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) الثالث : قال فى صفة فرعون (فلما أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ، ولو أنه أتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا ، الرابع : قوله تعالى (حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها) الخامس : قوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى

أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها) فأخبر تعالى فى هذه الآيات أن التوبة لاتقبل عند حضور الموت . السادس : روى أبو أيوب عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى يقبل توبة العبد مالم يغرغر ، أى مالم تتردد الروح فى حلقه ، وعن عطاء : ولو قبل موته بفواق الناقة . وعن الحسن : أن ابليس قال حين أهبط إلى الأرض : وعزتك لا أفارق ابن آدم مادام روحه فى جسده ، فقال: وعزتى لاأغلق عليه باب التوبة مالم يغرغر .

واعلم أن قوله (حتى إذا حضر أحدهم الموت) أى علامات نزول الموت وقربه، وهو كقوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت)

﴿البحث الثانى﴾ قال المحققون : قرب الموت لايمنع من قبول التوبة ، بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التى عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار ، وإنما قلنا إن نفس القرب من الموت لايمنع من قبول التوبة لوجوه : الأول : أن جماعة أماتهم الله تعالى ثم أحياهم مثل قوم من بنى إسرائيل ، ومثل أولاد أيوب عليه السلام ، ثم إنه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء، فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف . الثانى : أن الشدائد التى يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ، ومثل الشدائد التى تلقاها المرأة عند الطلق أو أزيد منها ، فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول فى تلك الشدائد . الثالث : أن عند القرب من الموت إذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد أشد وهو تعالى يقول (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) فتزايد الآلام فى ذلك الوقت بأن يكون سببا لقبول التوبة أولى من أن يكون سبباً لعدم قبول التوبة ، فثبت بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق ،لايجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة . ونقول : المانع من قبول التوبة أن الانسان عند القرب من الموت إذا شاهد أحوالا وأهوالا صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدته تلك الأهوال، ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه ، ألاترى أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وإن لم يكن هناك موت ولا عقاب ، لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار، لا تكون مقبولة .

واعلم أن ههنا بحثا عميقا أصوليا . وذلك لأن أهل القيامة لايشاهدون إلا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا، ويشاهدون أيضا النار العظيمة وأصناف الأهوال ، وكل ذلك لايوجب أن يصير العلم بالله ضروريا ، لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج إلى الفاعل علم نظرى عند أكثر شيوخ المعتزلة ، وبتقدير أن يقال : هذا العلم ضرورى لكن العلم بأن الاحياء لايصح من غير الله لاشك أنه نظرى ، وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس إلا الله . فهذا

أيضا استدلالى ، فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدة أهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب أن الأمر كذلك، فلم قلتم بأن العلم بالله إذا كان ضروريا منع من صحة التكليف ، وذلك أن العبد مع علمه الضرورى بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية لعلمه بأنه كريم ، وأنه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه ، وإذا كان الأمر كذلك، فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضا: فهذا الذى يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله فى دار التكليف يجب أن يكون نظريا ، فاذا صار ضروريا سقط التكليف : كلام ضعيف ، لأن من حصل فى قلبه العلم بالله إن كان تجويز نقيضه قائما فى قلبه ، فهذا يكون ظنا لا علما ، وإن لم يكن تجويز نقيضه قائما ، امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه وآكد منه ، وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضرورى وبين العلم النظرى فثبت أن هذه الأشياء التى تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية ، وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فهو بفضله وعد بقبول التوبة فى بعض الأوقات ، وبعدله أخبر عن عدم قبول التوبة فى وقت آخر ، وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردوداً ، والمردود مقبولا (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر قسمين ، فقال فى القسم الأول (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب ، وقال فى القسم الثانى (وليست التوبة للذين يعملون السيئات) فهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقى بحكم التقسيم العقلى فيما بين هذين القسمين قسم ثالث ، وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ، ولم يجزم برد توبتهم . فلما كان القسم الأول : هم الذين يعملون السوء بجهالة ، والقسم الثانى: هم الذين لا يتوبون إلا عند مشاهدة البأس ، وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين : هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ، ثم يتوبون ، فهؤلاء ما أخبر الله عنهم أنه يقبل توبتهم ، وما أخبر عنهم أنه يرد توبتهم ، بل تركهم فى المشيئة . كما أنه تعالى ترك مغفرتهم فى المشيئة حيث قال (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى لما بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته لا تقبل توبته قال (ولا الذين يموتون) وفيه وجهان : الأول : معناه الذين قرب موتهم ، والمعنى أنه كما أن التوبة عن المعاصى لا تقبل عند القرب من الموت ، كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت . الثانى : المراد أن الكفار إذا ماتوا على الكفر فلو تابوا فى الآخرة لا تقبل توبتهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ تعلقت الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين : الأول : قالوا إنه تعالى قال (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن

ولا الذين يموتون وهم كفار) فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار، ثم إنه تعالى قال فى حق الكل (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) فهذا يقتضى شمول هذا الوعيد للكفار والفساق. الثانى: أنه تعالى أخبر أنه لا توبة لهم عند المعاينة، فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى.

والجواب: أنا قد جمعنا جملة العمومات الوعيدية فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الأجوبة، ولا حاجة إلى إعادتها فى كل واحد من هذه العمومات، ثم نقول الضمير يجب أن يعود الى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات من قوله (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) هو قوله (ولا الذين يموتون وهم كفار) فلم لا يجوز أن يكون قوله (أعتدنا لهم عذابا أليما) عائدا إلى الكفار فقط، وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة، ثم ذكر الكافرين بعد ذلك، فبين أن ايمانهم عند الموت غير مقبول، ولا شك أن الكافر أقبح فعلا وأخس درجة عند الله من الفاسق، فلابد وأن يخصه بمزيد إذلال وإهانة فجاز أن يكون قوله (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) مختصاً بالكافرين، بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال.

﴿أما الوجه الثانى﴾ مما عولوا عليه: فهو أنه أخبر أنه لا توبة عند المعاينة، واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة، وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) على أن هذا تمسك بدليل الخطاب، والمعتزلة لا يقولون به والله أعلم.

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى عطف على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت، الكفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فهذا يقتضى أن الفاسق من أهل الصلاة ليس بكافر، ويبطل به قول الخوارج: إن الفاسق كافر، ولا يمكن أن يقال: المراد منه المنافق لأن الصحيح أن المنافق كافر، قال تعالى (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) والله أعلم.

﴿المسألة السادسة﴾ أعتدنا: أى أعددنا وهيأنا. ونظيره قوله تعالى فى صفة نار جهنم (أعدت للكافرين) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لأن العذاب الأليم ليس إلا نار جهنم وبرده، وقوله (أعتدنا) إخبار عن الماضى، فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله أعلم.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَايَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا «١٩»

---

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لايحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾

اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى أحكام النساء ، واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الايذاء ، ويظلمونهن بضروب من الظلم ، فالله تعالى نهاهم عنها فى هذه الآيات .

﴿فالنوع الأول﴾ قوله تعالى (لايحل لكم أن ترثوا النساء كرها) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية قولان : الأول : كان الرجل فى الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله ، فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها، فان شاء تزوجها بغير صداق، إلا الصداق الأول الذى أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها من إنسان آخر وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وبين أن ذلك حرام وأن الرجل لايرث امرأة الميت منه ، فعلى هذا القول المراد بقوله (أن ترثوا النساء) عين النساء، وأنهن لايورثن من الميت .

﴿والقول الثانى﴾ أن الوراثة تعود الى المال ، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها مالها، فقال تعالى : لايحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى (كرها) بضم الكاف . وفى التوبة (أنفقوا طوعاً أو كرهاً) وفى الأحقاف (حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً) كل ذلك بالضم، وقرأ عاصم وابن عامر فى الأحقاف بالضم ، والباقى بالفتح . وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح فى جميع ذلك ، قال الكسائى : هما لغتان بمعنى واحد ، وقال الفراء : الكره بالفتح الاكراه ، وبالضم المشقة ، فما أكره

عليه فهو كره بالفتح ، وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم .

﴿النوع الثانى﴾ من الأشياء التى نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهوا ببعض ما آتيتموهن) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى محل (ولا تعضلوهن) قولان : الأول : انه نصب بالعطف على حرف «أن» تقديره : ولا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا أن تعضلوهن فى قراءة عبدالله ، والثانى أنه جزم بالنهى عطفا على ماتقدم تقديره ، ولا ترثوا ولا تعضلوا .

﴿المسألة الثانية﴾ العضل : المنع ، ومنه الداء العضال ، وقد تقدم الاستقصاء فيه فى قوله (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن)

﴿المسألة الثالثة﴾ المخاطب فى قوله (ولا تعضلوهن) من هو؟ فيه أقوال : الأول : أن الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها ، فكان يسىء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدى منه نفسها بمهرها ، وهذا القول اختيار أكثر المفسرين. فكأنه تعالى قال : لايحل لكم التزوج بهن بالاكراه ، وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن . الثانى : أنه خطاب للوارث بأن يترك منعها من التزوج بمن شاءت وأرادت ، كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله (لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) معناه أنهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم أن تبذل المرأة ما أخذت من ميراث الميت ، الثالث : أنه خطاب للأولياء ونهى لهم عن عضل المرأة ، الرابع : أنه خطاب للأزواج. فانهم فى الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئا ، الخامس : أنه عام فى الكل .

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الفاحشة المبينة قولان : الأول : أنها النشوز وشكاسة الخلق وايذاء الزوج وأهله ، والمعنى إلا أن يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم فى طلب الخلع ، ويدل عليه قراءة أبى بن كعب : إلا أن يفحش عليكم .

﴿والقول الثانى﴾ أنها الزنا ، وهو قول الحسن وأبى قلابة والسدى .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا أن يأتين) استثناء من ماذا ؟ فيه وجوه : الأول: انه استثناء من أخذ الأموال ، يعنى لايحل له أن يحبسها ضراراً حتى تفتدى منه إلا إذا زنت ، والقائلون بهذا منهم من قال : بقى هذا الحكم وما نسخ ، ومنهم من قال : انه منسوخ بآية الجلد . الثانى : أنه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره فى قوله (فأمسكوهن فى البيوت) وهو قول أبى مسلم

وزعم أنه غير منسوخ . الثالث : يمكن أن يكون ذلك استثناء من قوله (ولا تعضلوهن) لأن العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس فى البيت ، فالأولياء والأزواج نهوا عن حبسهن فى البيوت إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، فعند ذلك يحل للأولياء والأزواج حبسهن فى البيوت .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وأبو عمرو (مبينة) بكسر الياء و(آيات مبينات) بفتح الياء حيث كان ، قال لأن فى قوله (مبينات) قصد إظهارها ، وفى قوله (بفاحشة مبينة) لم يقصد اظهارها. وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم بالفتح فيهما ، والباقون بكسر الياء فيهما ، أما من قرأ بالفتح فله وجهان الأول : أن الفاحشة والآيات لافعل لهما فى الحقيقة ، إنما الله تعالى هو الذى بينهما . والثانى : ان الفاحشة تتبين، فان يشهد عليها أربعة صارت مبينة ، وأما الآيات فان الله تعالى بينها . وأما من قرأ بالكسر فوجهه أن الآيات إذا تبينت وظهرت صارت أسبابا للبيان وإذا صارت أسبابا للبيان جاز إسناد البيان اليها ، كما أن الاصنام لما كانت أسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال اليها كقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)

﴿النوع الثالث﴾ من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم : وعاشروهن بالمعروف ، قال الزجاج : هو النصفة فى المبيت والنفقة ، والاجمال فى القول .

ثم قال تعالى (فان كرهتموهن) أى كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن. وآثرتم فراقهن (فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيرا ) والضمير فى قوله (فيه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان، الأول : المعنى انكم إن كرهتم صحبتهن فأمسكوهن بالمعروف فعسى أن يكون فى صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة ، والنفرة رغبة وتارة بأنه لما كره صحبتها ثم إنه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله ، وأنفق عليها وأحسن اليها على خلاف الطبع، استحق الثواب الجزيل فى العقبى والثناء الجميل فى الدنيا ، الثانى : أن يكون المعنى إن كرهتموهن ورغبتم فى مفارقتهن ، فربما جعل الله فى تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا ،وذلك بأن تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيراً منه ، ونظيره قوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وهذا قول أبى بكر الأصم، قال القاضى : وهذا بعيد لأنه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصحبة، فكيف يريد بذلك المفارقة .

﴿النوع الرابع﴾ من التكاليف المتعلقة بالنساء .

وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا «٢٠» وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا «٢١»

---

قوله تعالى ﴿ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحدا هن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا﴾ فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى فى الآية الأولى لما أذن فى مضارة الزوجات إذا أتين بفاحشة، بين فى هذه الآية تحريم المضارة فى غير حال الفاحشة فقال (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) روى أن الرجل منهم إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج المرأة التى يريدها قال تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية والقنطار المال العظيم، وقد مر تفسيره فى قوله تعالى (والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة)

﴿المسألة السادسة﴾ قالوا: الآية تدل على جواز المغالاة فى المهر، روى أن عمر رضى الله عنه قال على المنبر: ألا لا تغالوا فى مهور نسائكم، فقامت: امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية، فقال عمر: كل الناس أفقه من عمر، ورجع عن كراهة المغالاة. وعندى أن الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لأن قوله (وآتيتم احداهن قنطارا) لا يدل على جواز إيتاء القنطار كما أن قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) لا يدل على حصول الآلهة، والحاصل أنه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط فى نفسه جائز الوقوع، وقال عليه الصلاة والسلام «من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين» ولم يلزم منه جواز القتل، وقد يقول الرجل: لو كان الاله جسما لكان محدثا، وهذا حق، ولا يلزم منه ان قولنا: الاله جسم حق.

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية يدخل فيها ما اذا آتاها مهرها وما إذا لم يؤتها، وذلك لأنه أوقع العقد على ذلك الصداق فى حكم الله، فلا فرق فيه بين ما اذا آتاها الصداق حسا، وبين ما اذا لم يؤتها.

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على أن الخلوة الصحيحة تقرر المهر، قال وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر، وهذا المنع مطلق ترك العمل

به قبل الخلوة ، فوجب أن يبقى معمولا به بعد الخلوة قال : ولا يجوز أن يقال انه مخصوص بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) وذلك لأن الصحابة اختلفوا فى تفسير المسيس فقال على وعمر : المراد من المسيس الخلوة ، وقال عبد الله : هو الجماع ، واذا صار مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية .

والجواب : انهذه الآية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وإفضاء بعضهم إلىالبعض هو الجماع على قول أكثرالمفسرين وسنقيم الدلائل على صحة ذلك .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن سوء العشرةاما أن يكون من قبل الزوج ، وإما أن يكون من قبل الزوجة ، فان كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئا من مهرها لأن قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) صريح فى أن النشوز إذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن أن يأخذ من مهرها شيئا ، ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع ،كما ان البيع وقت النداء منهى عنه ، ثم انه يفيد الملك ، واذا كان النشوز من قبل المرأة فهنا يحل أخذ بدل الخلع؛ لقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)

ثم قال تعالى ﴿أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ البهتان فى اللغة الكذب الذى يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة، وأصله من بهت الرجل إذا تحير، فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته، ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه (بهتانا) ، ومنه الحديث «إذاواجهت أخاك بما ليس فيه فقد بهته »

﴿المسألة الثانية﴾ فى أنه لم انتصب قوله (بهتانا) وجوه : الأول : قال الزجاج: البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال ، والمعنى: أتأخذونه مباهتين وآثمين . الثانى : قال صاحب الكشاف: يحتمل أنه انتصب لأنه مفعول له وإن لم يكن غرضاً فى الحقيقة ، كقولك: قعد عن القتال جبنا. الثالث : انتصب بنزع الخافض، اى ببهتان . الرابع : فيه اضمار تقديره: تصيبون به بهتانا وإثما.

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تسمية هذا الأخذ «بهتانا» وجوه : الأول : أنه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول: ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا . الثانى : أنه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها ، وأن لا يأخذه منها، فاذا أخذه صار ذلك القول الأول بهتانا . الثالث : أنا ذكرنا أنه كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتي تخاف وتشترى نفسها منه

بذلك المهر ، فلما كان هذا الأمر واقعا على هذ الوجه فى الأغلب الأكثر، جعل كأن أحدهما هو الآخر . الرابع : أنه تعالى ذكر فى الآية السابقة (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ماآتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) والظاهر من حال المسلم أنه لايخالف أمر الله، فاذا أخذ منها شيئاً أشعر ذلك بأنها قد أتت بفاحشة مع مبينة . فاذا لم يكن الأمر كذلك فى الحقيقة صح وصف ذلك الأخذ بأنه بهتان ، من حيث أنه يدل على إتيانها بالفاحشة مع أن الأمر ليس كذلك . وفيه تقرير آخر وهو أن أخذ المال طعن فى ذاتها وأخذ لمالها ، فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر ، فكان ذلك معصية عظيمة من أمهات الكبائر ، الخامس : أن عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله (أتأخذونه بهتانا) معناه أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (أتأخذونه) استفهام على معنى الانكار والاعظام ، والمعنى أن الظاهر أنكم لاتفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه فى الشرع والعقل .

ثم قال تعالى ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا﴾

واعلم أنه تعالى ذكر فى علة هذا المنع أمورا : أحدها: أن هذا الأخذ يتضمن نسبتها إلى الفاحشة المبينة ، فكان ذلك بهتانا والبهتان من أمهات الكبائر . وثانيها : أنه إثم مبين لأن هذا المال حقها فمن ضيق الأمر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم ، إلى أخذ المال وهو ظلم آخر ، فلاشك أن التوسل بظلم إلى ظلم آخر يكون إثما مبينا . وثالثها : قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أصل أفضى من الفضاء الذى هو السعة يقال : فضا يفضو فضوا وفضاء إذا اتسع ، قال الليث : أفضى فلان إلى فلان، أى وصل اليه، وأصله أنه صار فى فرجته وفضائه ، وللمفسرين فى الافضاء فى هذه الآية قولان : أحدهما : أن الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدى واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعى ؛ لأن عنده الزوج إذا طلق قبل المسيس فله أن يرجع فى نصف المهر ، وإن خلا بها .

﴿والقول الثانى﴾ فى الافضاء أن يخلو بها وإن لم يجامعها ، قال الكلبى : الافضاء أن يكون معها فى لحاف واحد، جامعها أو لم يجامعها ، وهذا القول اختيار الفراء ومذهب أبى حنيفة رضى الله عنه. لأن الخلوة الصحيحة تقرر المهر .

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجوه : الأول : أن الليث قال : أفضى فلان إلى فلانة

أى صار فى فرجتها وفضائها ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل فى الحقيقة عند الجماع ، أما فى غير وقت الجماع فهذا غير حاصل . الثانى : أنه تعالى ذكر هذا فى معرض التعجب ، فقال (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) والتعجب إنما يتم إذا كان هذا الافضاء سببا قويا فى حصول الألفة والمحبة، وهو الجماع لا مجرد الخلوة ، فوجب حمل الافضاء عليه . الثالث : وهو أن الافضاء اليها لابد وأن يكون مفسرا بفعل منه ينتهى اليه ، لأن كلمة «إلى» لانتهاء الغاية، ومجرد الخلوة ليس كذلك ؛ لأن عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من أفعال واحد منهما إلى الآخر ، فامتنع تفسير قوله (أفضى بعضكم إلى بعض) بمجرد الخلوة .

فان قيل : فاذا اضطجعا فى لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم إلى بعض فوجب أن يكون ذلك كافيا، وأنتم لا تقولون به .

قلنا : القائل قائلان ، قائل يقول : المهر لا يتقرر إلا بالجماع ، وآخر: انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس فى الأمة أحد يقول إنه يتقرر بالملامسة والمضاجعة، فكان هذا القول باطلا بالاجماع، فلم يبق فى تفسير إفضاء بعضهم إلى بعض إلا أحد أمرين : إما الجماع، وإما الخلوة، والقول بالخلوة باطل لما بيناه ، فبقى أن المراد بالافضاء هو الجماع . الرابع : أن المهر قبل الخلوة ما كان متقرراً ، والشرع قد علق تقرره على إفضاء البعض إلى البعض ، وقد اشتبه الأمر فى أن المراد بهذا الافضاء، هو الخلوة أو الجماع ؟ وإذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان، وهو عدم التقرير ، فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعى والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) كلمة تعجب ، أى لأى وجه ولأى معنى تفعلون هـذا ؟ فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك ، وحصلت الألفة التامة والمودة الكاملة بينكما ، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئاً بذله لها بطيبة نفسه؟ إن هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم .

﴿الوجه الرابع﴾ من الوجوه التى جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) فى تفسير هـذا الميثاق الغليظ وجوه : الأول : قال السدى وعكرمة والفراء : هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما أخذه الله للنساء على الرجال، من إمساك بمعروف أو تسريح باحسان . ومعلوم أنه إذا ألجأها إلى أن بذلت المهر فما سرحها بالاحسان ، بل سرحها بالاساءة . الثانى : قال ابن عباس ومجاهد : الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق ، وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء ،قال صلى الله عليه وسلم «اتقوا الله فى النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم

وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا «٢٢»

فروجهن بكلمة الله . الثالث : قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) أى أخذن منكم بسبب إفضاء بعضكم إلى بعض ميثاقا غليظا ، وصفه بالغلظة لقوته وعظمته ، وقالوا: صحبة عشرين يوما قرابة . فكيف بما يجرى بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج .

﴿النوع الخامس﴾ من الأمور التى كلف الله تعالى بها فى هذه الآية من الأمور المتعلقة بالنساء . قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ماقد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس وجمهور المفسرين : كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه: يحرم على الرجل أن يتزوج بمزنية أبيه ، وقال الشافعى رحمة الله عليه: لا يحرم احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال: إنه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحة أبيه، والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة أبيه، إنما قلنا: إن النكاح عبارة عن الوطء لوجوه: الأول : قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) أضاف هذا النكاح إلى الزوج ، والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد ، لأن الانسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لأن تحصيل الحاصل محال ، ولأنه لو كان المراد بالنكاح فى هذه الآية هو العقد لوجب أن يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا أن المراد من النكاح فى هذه الآية ليس هو العقد ، فتعين أن يكون هو الوطء لأنه لا قائل بالفرق ، الثانى : قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح) والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد ، لأن أهلية العقد كانت حاصلة أبدا. الثالث : قوله تعالى ( الزانى لا ينكح إلا زانية ) فلو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب . الرابع : قوله عليه الصلاة والسلام « ناكح اليد ملعون» ومعلوم أن المراد ليس هو العقد بل هو الوطء . فثبت بهذه الوجوه أن النكاح عبارة عن الوطء ، فلزم أن يكون قوله تعالى ( ولا تنكحوا مانكح آباؤكم ) أى : ولا تنكحوا ماوطئهن آباؤكم ، وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية ، لا يقال : كما أن لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد

أيضاً بمعنى العقد قال تعالى( وأنكحوا الأيامى منكم . فانكحوا ماطاب لكم من النساء . إذا نكحتم المؤمنات) وقوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» فلم كان حمل اللفظ على الوطء أولى من حمله على العقد؟

أجابوا عنه من ثلاثة أوجه : الأول : ماذهب اليه الكرخي وهو أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، بدليل أن لفظ النكاح فى أصل اللغة عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل فى الوطء لا فى العقد ، فكان لفظ النكاح حقيقة فى الوطء . ثم إن العقد سمى بهذا الاسم لأن العقد لما كان سبباً له أطلق اسم المسبب على السبب، كما أن العقيقة اسم للشعر الذى يكون على رأس الصبى حال مايولد ، ثم تسمى الشاة التى تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا .

واعلم أنه كان مذهب الكرخى أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد فى حقيقته ومجازه معا ، فلا جرم كان يقول: المستفاد من هذه الآية حكم الوطء ، أما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الآية ، بل من طريق آخر ودليل آخر .

﴿الوجه الثانى﴾ أن من الناس من ذهب إلى أن اللفظ المشترك يجوز استعماله فى مفهوميه معا فهذا القائل قال : دلت الآيات المذكورة على أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء وفى العقد معا ، فكان قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) نهيا عن الوطء وعن العقد معا، حملا للفظ على كلا مفهوميه

﴿الوجه الثالث﴾ فى الاستدلال ، وهو قول من يقول : اللفظ المشترك لايجوز استعماله فى مفهوميه معا ، قالوا: ثبت بالدلائل المذكورة أن لفظ النكاح قد استعمل فى القرآن فى الوطء تارة وفى العقد أخرى ، والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الأصل . ولابد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز . وإذا كان كذلك كان قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين ، والنهى عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لامحالة ، فان النهى عن التزويج يكون نهيا عن العقد وعن الوطء معا ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير هذا الاستدلال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : لا نسلم أن اسم النكاح يقع على الوطء . والوجوه التى احتجوا بها على ذلك فهى معارضة بوجوه : أحدها : قوله عليه الصلاة والسلام «النكاح سنتى» ولا شك أن الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له ، وإلا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت أن النكاح سنة، وثبت أن الوطء ليس سنة ، ثبت أن النكاح ليس عبارة عن الوطء ، كذلك التمسك بقوله «تناكحوا تكثروا » ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا إذنا فى مطلق الوطء

وكذلك التمسك بقوله تعالى (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء)

لايقال : لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا، وذلك لأنا لوقلنا: الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجازفى دلائلنا ، ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى .

لأنانقول : أنتم تساعدون على أن لفظ النكاح مستعمل فى العقد ، فلو قلنا : إن النكاح حقيقة فى الوطء لزم دخول التخصيص فى الآيات اتى ذكرناها ، ولزم القول بالمجاز فى الآيات التى ذكر النكاح فيها بمعنى العقد ، أما لو قلنا : ان النكاح فيها بمعنى الوطء فلا يلزمنا التخصيص ، فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا ، وقولنا يوجب المجاز فقط ، فكان قولنا أولى .

(الوجه الثانى) من الوجوه الدالة على أن النكاح ليس حقيقة فى الوطء قوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح » أثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح . وهذا يقتضى أن لا يكون السفاح نكاحا، والسفاح وطء ، فهذا يقتضى أن لايكون الوطء نكاحا .

(الوجه الثالث) أنه من حلف فى أولاد الزنا: أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يحنث ، ولو كان الوطء نكاحا لوجب أن يحنث ، وهذا دليل ظاهر على أن الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة . الثانى : سلمنا أن الوطء مسمى بالنكاح ، لكن العقد أيضاً مسمى به . فلم كان حمل الآية على ماذكرتم أولى من حملها على ماذكرنا ؟

(أما الوجه الأول) وهو الذى ذكره الكرخى فهو فى غاية الركاكة . وبيانه من وجهين : الأول: أن الوطء مسبب العقد ، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازا ، فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا. فكما يحتمل أن يقال: النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء ، فكذلك يحتمل أن يقال: النكاح اسم للعقد، ثم أطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسبباً له ، فلم كان أحدهما أولى من الآخر ؟ بل الاحتمال الذى ذكرناه أولى، لأن استلزام السبب للمسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين ، فانه لايمتنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة ،كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ، ولا شك أن الملازمة شرط لجواز المجاز ، فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء ، أولى من عكسه .

(الوجه الثانى) أن النكاح لو كان حقيقة فى الوطء مجازا فى العقد ، وقد ثبت فى أصول الفقه أنه لايجوز استعمال اللفظ الواحد فى حقيقته ومجازه معا ، فحينئذ يلزم أن لاتكون الآية دالة

على حكم العقد ، وهذا وإن كان قد التزمه الكرخى لكنه مدفوع بالدليل القاطع ، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الاية هو أنهم كانوا يتزوجون بأزواج آبائهم ، وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لابد وأن يكون داخلا تحت الآية، بل اختلفوا فى أن غيره هل يدخل تحت الآية أم لا ؟ وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذاك مجمع عليه بين الأمة ، فاذا ثبت باجماع المفسرين ، أن سبب نزول هذه الآية هو العقد لاالوطء ، وثبت باجماع المسلمين أن سبب النزول لابد وأن يكون مراداً ، ثبت بالاجماع أن النهى عن العقد مراد من هذه الآية ، فكان قول الكرخى واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع، فكان فاسداً مردودا قطعا.

﴿أما الوجه الثانى﴾ مما ذكروه وهو أنا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه ، فنقول : هذا أيضا باطل ، وقد بيناوجه بطلانه فى أصول الفقه .

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فهو أحسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب، وهو أيضاً ضعيف لأن الضم الحاصل فى الوطء عبارة عن تجاور الأجسام وتلاصقها، والضم الحاصل فى العقد ليس كذلك لأن الايجاب والقبول أصوات غير باقية، فمعنى الضم والتلاقى والتجاور فيها محال ، وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال: إن لفظ النكاح حقيقة فيه ، فاذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد ، ويقال: إنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر. وحينئذ يرجع الكلام إلى الوجهين الأولين، فهذا هو الكلام الملخص فى هذا.

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول: سلمنا أن النكاح بمعنى الوطء، ولكن لم قلتم : إن قوله (مانكح آباؤكم) المراد منه المنكوحة ، والدليل عليه إجماعهم على أن لفظه «ما» حقيقة فى غير العقلاء ، فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز ، وإنه خلاف الأصل ، بل أهل العربية اتفقوا على أن «ما» مع بعدها فى تقدير المصدر ، فتقدير الآية : ولا تنكحوا نكاح آبائكم ، وعلى هذا يكون المراد منه النهى عن أن تنكحوا نكاحا مثل نكاح آبائكم ، فان أنكحتهم كانت بغير ولى ولا شهود ، وكانت موقتة، وكانت على سبيل القهر والالجاء ، فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الأنكحة، وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبرى فى تفسير هذه الآية .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب عن هذا الاستدلال: سلمنا أن المراد من قوله (مانكح آباؤكم) المنكوحة، والتقدير : ولا تنكحوا من نكح آباؤكم ولكن قوله : من نكح آباؤكم ليس صريحا فى العموم بدليل أنه يصح إدخال لفظى الكل والبعض عليه، فيقال : ولا تنكحوا كل مانكح آباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح آباؤكم ، ولو كان هذا صريحا فى العموم لكان إدخال لفظ

الكل عليه تكريراً ، وإدخال لفظ البعض عليه نقصا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فثبت أن قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) لايفيد العموم ، وإذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع .

لا يقال : لولم يفـد العموم لم يكن صرفه إلى بعض الأقسام أولى من صرفه إلى الباقى ، فحينئذ يصير مجملا غير مفيد، والأصل أن لا يكون كذلك .

لأنا نقول : لا نسلم أن بتقدير أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره ، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله إنما هو التزوج بزوجات الآباء ، فكان صرفه إلى هذا القسم أولى ، وبهذا التقدير لايلزم كون الآية مجملة ، ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع

﴿الوجه الرابع﴾ سلمنا أن هذا النهى يتناول محل النزاع ، لكن لم قلتم : إنه يفيد التحريم ؟ أليس أن كثيرا من أقسام النهى لا يفيد التحريم ، بل يفيد التنزيه ، فلم قلتم : إنه ليس الأمر كذلك ؟ أقصى مافى الباب أن يقال : هـذا على خلاف الأصل ، ولكن يجب المصير إليـه إذا دل الدليل ، وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح إن شاء الله تعالى .

﴿الوجه الخامس﴾ أن ماذكرتم هب أنه يدل على فساد هذا النكاح ، إلا أن ههنا مايدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ هـذا النكاح منعقد فوجب أن يكون صحيحا ، بيان أنه منعقد أنه عند أبى حنيفة رضى الله عنه منهى عنه بهذه الآية ، ومن مذهبه أن النهى عن الشيء يدل على كونه فى نفسه منعقدا وهذا هو أصل مذهبه فى مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر ، فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هـذا النكاح منعقدا على أصل أبى حنيفة ، وإذا ثبت القول بالانعقاد فى هذه الصورة وجب القول بالصحة لأنه لاقائل بالفرق . فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم فى صحة هذا النكاح .

﴿الحجة الثانية﴾ عموم قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) نهى عن نكاح المشركات ومد النهى إلى غاية وهى إيمانهن ، والحكم الممدود إلى غاية ينتهى عند حصول تلك الغاية ، فوجب أن ينتهى المنع من نكاحهن عند إيمانهن ، وإذا انتهى المنع حصل الجواز ، فهذا يقتضى جواز نكاحهن على الاطلاق ، ولاشك أنه يدخل فى هذا العموم مزنية الأب وغيرها، أقصى مافى الباب أن هذا العموم دخله التخصيص فى مواضع يبقى حجة فى غير محل التخصيص، وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة فى باب النكاح كقوله تعالى (وأنكحوا الأيامى) وقوله (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) وأيضا نتمسك بقوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) وليس لأحد أن يقول : إن قوله

(ماوراءذلكم) ضمير عائد إلى المذكور السابق، ومن جملة المذكور السابق قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) وذلك لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات اليه هو من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكان قوله (وأحل لكم ماوراءذلكم) عائدا اليه، ولا يدخل فيه قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) وأيضاً نتمسك بعمومات الأحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام «إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه» وقوله «زوجوا بناتكم الاكفاء» فكل هذه العمومات يتناول: محل النزاع. واعلم أنا بينا فى أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز، وإذا كان كذلك فنقول بتقدير أن يثبت لهم أن النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد، فلو حملنا الآية على العقد لم يلزمنا إلا مجاز واحد، وبتقدير أن نحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل.

﴿الحجة الثالثة﴾ الحديث المشهور فى المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام (الحرام لايحرم الحلال» أقصى مافى الباب أن يقال: إن قطرة من الخمر إذا وقعت فى كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال، وإذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن، فههنا الحرام حرم الحلال، إلا أنا نقول: دخول التخصيص فيه فى بعض الصور، ولا يمنع من الاستدلال به.

﴿الحجة الرابعة﴾ من جهة القياس أن نقول: المقتضى لجواز النكاح قائم، والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر. فوجب القول بالجواز، أما المقتضى فهو أن يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها، بجامع مافى النكاح من المصالح، وأما الفارق فهو أن هذه المحرمية إنما حكم الشرع بثبوتها، سعيا فى إبقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم أن هذا لا يليق بالزنا

بيان المقام الأول: من تزوج بامرأة، فلو لم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه. ولم تدخل على الرجل أم المرأة وبنتها، لبقيت المرأة كالمحبوسة فى البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا فى هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتدعين البعض إلى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بأمها أو ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن، لأن صدور الايذاء عن الأقارب أقوى وقعا وأشد إيلاما وتأثيرا، وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق. أما إذا حصلت المحرمية انقطعت الأطماع وانحبست الشهوة، فلا يحصل ذلك الضرر، فبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية، السعى فى تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين. وإذا كان المقصود من شرع المحرمية ابقاء ذلك الاتصال، فمعلوم

أن الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء ، فيتناسب حكم الشرع باثبات هذه الحرمية ، وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء ، فلم يتناسب حكم الشرع باثبات هذه الحرمية ، وهذا وجه مقبول مناسب فى الفرق بين البابين ، وهذا هو من قول الامام الشافعى رضى الله عنه عند مناظرته فى هذه المسألة محمد بن الحسن حيث قال : وطء حمدت به ، ووطء رجمت به ، فكيف يشتبهان ؟ ولنكتف بهذا القدر من الكلام فى هذه المسألة .

واعلم أن السبب فى ذكر هذا الاستقصاء ههنا أن أبا بكر الرازى طول فى هذه المسألة فى تصنيفه ، وماكان ذلك التطويل إلا تطويلا فى الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ، ثم إنه لما آل الأمر إلى المكالمة مع الامام الشافعى أساء فى الأدب وتعدى طوره ، وخاض فى السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن إيراد حججه ، ثم انه بعد أن كتب الأوراق الكثيرة فى الترهات التى لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها ، أظهر القدح الشديد والتصلف العظيم فى كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم ، ولو كان من أهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التى حاول نصرة قوله بها ، ولتعلم الدلائل من كان أهلا لمعرفتها ، ومن نظر فى كتابنا ونظر فى كتابه وأنصف علم أنا أخذنا منه خرزة ، ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الأصول ، منطبقة على قواعد الفقه ، ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر المفسرون فى قوله (إلا ماقد سلف) وجوها : الأول : وهو أحسنها : ماذكره السيد صاحب حل المقل فقال : هذا استثناء على طريق المعنى لأن قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء إلا ماقد سلف) قبل نزول آية التحريم فانه معفو عنه ، الثانى : قال صاحب الكشاف : هذا كما استثنى «غير أن سيوفهم» من قوله «ولا عيب فيهم» يعنى إن أمكنكم أن تنكحوا ماقد سلف فانكحوه فانه لايحل لكم غيره ، وذلك غير ممكن ، والغرض المبالغة فى تحريمه وسد الطريق إلى إباحته ، كما يقال: حتى يبيض القار ، وحتى يلج الجمل فى سم الخياط. الثالث : أن هذا استثناء منقطع لأنه لايجوز استثناء الماضى من المستقبل ، والمعنى: لكن ماقد سلف فان الله تجاوز عنه . والرابع : «إلا» ههنا بمعنى بعد ، كقوله تعالى (لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) أى بعد الموتة الأولى . الخامس : قال بعضهم : معناه إلا ما قد سلف فانكم مقرون عليه ، قالوا : إنه عليه الصلاة والسلام أقرهم عليهن مدة ثم أمر بمفارقتهن . وإنما فعل ذلك ليكون إخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدريج ، وقيل : إن هذا خطأ ، لأنه عليه الصلاة والسلام ماأقر أحدا على نكاح امرأة أبيه ،

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ

وإن كان فى الجاهلية . روى البراء : أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث أبا بردة الى رجل عرس بامرأة أبيه ليقتله ويأخذ ماله .

﴿المسألة الرابعة﴾ الضمير فى قوله تعالى (إنه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان : الأول : أنه راجع إلى هذا النكاح قبل النهى ، أعلم الله تعالى أن هذا الذى حرمه عليهم كان لم يزل منكرا فى قلوبهم ممقوتا عندهم ، وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة أبيه : مقتى ، وذلك لأن زوجة الأب تشبه الأم ، وكان نكاح الأمهات من أقبح الأشياء عند العرب ، فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك ، لاجرم كان مستقبحا عندهم ، فبين الله تعالى أن هذا النكاح أبدا كان ممقوتا وقبيحا ، الثانى : أن هذا الضمير راجع إلى هذا النكاح بعد النهى ، فبين الله تعالى أنه كان فاحشة فى الاسلام ومقتا عندالله ، وإنما قال( كان) لبيان أنه كان فى حكم الله وفى علمه موصوفا بهذا الوصف .

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى وصفه بأمور ثلاثة : أولها : انه فاحشة، وإنما وصف هذا النكاح بأنه فاحشة لما بينا أن زوجة الأب تشبه الأم فكانت مباشرتها من أفحش الفواحش ، وثانيها : المقت : وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار ، حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه ، وهو من الله فى حق العبد يدل على غاية الخزى والخسار . وثالثها : قوله (وساء سبيلا) قال الليث «ساء» فعل لازم وفاعله مضمر و«سبيلا» منصوب تفسيرا لذلك الفاعل ، كما قال (وحسن أولئك رفيقا) واعلم أن مراتب القبح ثلاثة: القبح فى العقول ،وفى الشرائع وفى العادات ،فقوله(انه كان فاحشة) إشارة إلى القبح العقلى ، وقوله (ومقتا) إشارة إلى القبح الشرعى ، وقوله(وساء سبيلا) إشارة إلى القبح فى العرف والعادة ، ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية فى القبح والله أعلم .

﴿النوع السادس﴾ من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة فى هذه الآيات .

قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت﴾

اعلم أنه تعالى نص على تحريم أربعة عشر صنفا من النسوان : سبعة منهن من جهة النسب ، وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت . وسبعة

أخرى لا من جهة النسب : الأمهات من الرضاعة والأخوات من الرضاعة وأمهات النساء وبنات النساء بشرط أن يكون قد دخل بالنساء ، وأزواج الابناء والآباء ، إلا أن أزواج الابناء مذكورة ههنا، وأزواج الآباء مذكورة فى الآية المتقدمة ، والجمع بين الأختين . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذهب الكرخى إلى أن هذه الآية مجملة قال : لأنه أضيف التحريم فيها إلى الأمهات والبنات ، والتحريم لا يمكن إضافته إلى الاعيان، وإنما يمكن إضافته إلى الافعال ، وذلك الفعل غير مذكور فى الآية . فليست إضافة هذا التحريم إلى بعض الافعال التى لا يمكن إيقاعها فى ذوات الأمهات والبنات، أولى من بعض، فصارت الآية مجملة من هذا الوجه .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن تقديم قوله تعالى (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) يدل على أن المراد من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) تحريم نكاحهن . الثانى : أن من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن المراد منه تحريم نكاحهن ، والأصل فيه أن الحرمة والاباحة إذا أضيفتا إلى الاعيان ، فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها فى العرف ، فاذا قيل : حرمت عليكم الميتة والدم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم أكلهما ، وإذا قيل : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم نكاحهن ، ولما قال عليه الصلاة والسلام «لا يحل دم امرىء مسلم إلا لاحدى معان ثلاث» فهم كل أحد أن المراد لا يحل إراقة دمه ، واذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة كان إلقاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح فى البديهيات وشبه السوفسطائية ، فكانت فى غاية الركاكة والله أعلم .

بلى عندى فيه بحث من وجوه أخرى : أحدها : أن قوله (حرمت عليكم) مذكور على مالم يسم فاعله، فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى ، وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا آخر ، ولا سبيل اليه إلا بالاجماع ، فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا ، بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة ، وثانيها : أن قوله (حرمت عليكم) ليس نصا فى ثبوت التحريم على سبيل التأبيد ، فان القدر المذكور فى الآية يمكن تقسيمه الى المؤبد ، والى المؤقت، كأنه تعالى تارة قال : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلانى فقط ، وأخرى : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا ، واذا كان القدر المذكور فى الآية صالحا لأن يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين ، لم يكن نصا فى التأبيد ، فاذن هذا التأبيد لا يستفاد من ظاهر الاية ، بل من دلالة منفصلة ، وثالثها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) خطاب مشافهة فيخصص بأولئك الحاضرين ، فاثبات هذا التحريم فى حق الكل إنما يستفاد من دليل منفصل ، ورابعها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) إخبار عن ثبوت هذا

التحريم فى الماضى . وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك إلا بدليل منفصل ، وخامسها : أن ظاهر قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) يقتضى أنه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع بناتهم، ومعلوم أنه ليس كذلك ، بل المقصود أنه تعالى قابل الجمع بالجمع، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، فهذا يقتضى أن الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة ، وبنته خاصة ،وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر ، وسادسها : أن قوله (حرمت) يشعر ظاهره بسبق الحل ، إذ لو كان أبدا موصوفا بالحرمة لكان قوله (حرمت) تحريماً لما هو فى نفسه حرام ، فيكون ذلك إيجاد الموجود وهو محال . فثبت أن المراد من قوله (حرمت) ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور، بل المراد الاخبار عن حصول التحريم . فثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف فى إثبات المطلوب والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان ، ولم يثبت حل نكاحهن فى شىء من الأديان الالهية ، بل ان زرادشت رسول المجوس قال بحله، إلا أن أكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا . أما نكاح الاخوات فقد نقل أن ذلك كان مباحا فى زمن آدم عليه السلام ، وإنما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ، ورأيت بعض المشايخ أنكر ذلك ، وقال: انه تعالى كان يبعث الحوارى من الجنة ليزوج بهن أبناء آدم عليه السلام وهذا بعيد ، لأنه إذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل الجنة ، فحينئذ لايكون هذا النسل من أولاد آدم فقط ، وذلك بالاجماع باطل . وذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم: أن الوطء إذلال وإهانة، فان الانسان يستحي من ذكره ولا يقدم عليه إلا فى الموضع الخالى ، وأكثر أنواع الشتم لايكون إلا بذكره ، وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الانعام ، فوجب صونها عن هذا الاذلال ، والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه. قال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة منى» فيجب صونها عن هذا الاذلال ، لأن المباشرة معها تجرى مجرى الاذلال ، وكذا القول فى البقية والله أعلم . ولنشرع الآن فى التفاصيل فنقول :

﴿النوع الأول﴾ من المحرمات : الأمهات ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : الأمهات جمع الأم والأم فى الأصل أمهة فأسقط الهاء فى التوحيد قال الشاعر :

أمهتى خندف والياس أبى

وقد تجمع الأم على أمات بغير هاء، وأكثر مايستعمل فى الحيوان غير الآدمى قال الراعى :

كانت نجائب منذر ومحرق أماتهن وطرقهن فحيلا

﴿المسألة الثانية﴾ كل امرأة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات ، باناث رجعت اليها أو بذكور فهى أمك . ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لاشك أنه حقيقة فى الأم الأصلية . فأما فى الجدات فاما أن يكون حقيقة أو مجازا ، فان كان لفظ الأم حقيقة فى الأم الأصلية وفى الجدات ، فاما أن يكون لفظا متواطئا أو مشتركا ، فان كان لفظا متواطئا أعنى أن يكون لفظ الأم موضوعا بازاء قدر مشترك بين الأم الأصلية و بين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) نصا فى تحريم الأم الأصلية وفى تحريم جميع الجدات ، وأما إن كان لفظ الام مشتركا فى الأم الأصلية وفى الجدات ، فهذا يتفرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معا أم لا؟ فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل ، وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ، ومن قال : لايجوز ، فالقائلون بذلك لهم طريقان فى هذا الموضع : أحدهما : أن لفظ الأم لاشك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية ، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه ، وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص ، بل من الاجماع . والثانى : أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين ، يريد فى كل مرة مفهوما آخر ، أما إذا قلنا : لفظ الأم حقيقة فى الأم الأصلية مجاز فى الجدات ، فقد ثبت أنه لايجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة فى حقيقته ومجازه معا ، وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأم حقيقة فى الأم الأصلية ، وفى الجدات .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمه الله : إذا تزوج الرجل بأمه ودخل بها يلزمه الحد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يلزمه . حجة الشافعى أن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة ، فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) إنما قلنا : إن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لأنه تعالى قال (حرمت عليكم أمهاتكم) وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام أن مراد الله تعالى من هذه الآية: تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود ليس إلا صيغة الايجاب والقبول ، فلو حصل هذا الانعقاد . فاما أن يقال : إنه حصل فى الحقيقة أو فى حكم الشرع والأول باطل . لأن صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لايبقى ، والقبول لايوجد إلا بعد الايجاب ، وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال . والثانى باطل ، لأن الشرع بين فى هذه الآية بطلان هذا العقد قطعا ، ومع كون هذا العقد باطلا قطعا فى حكم الشرع ، كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعا ؟ فثبت أن وجود هذا

العقد وعدمه بمثابة واحدة ، وإذا ثبت ذلك فباقى التفريع والتقرير ماتقدم .

﴿النوع الثانى﴾ من المحرمات : البنات ، وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ كل أنثى يرجع نسبها اليك بالولادة بدرجة أوبدرجات، باناث أو بذكور فهى بنتك ، وأما بنت الابن وبنت البنت فهل تسمى بنتا حقيقة أو مجازا ؟ فالبحث فيه عين ماذكرناه فى الأمهات .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمه الله : البنت المخلوقة من ماء الزنا لاتحرم على الزانى . وقال أبوحنيفة : تحرم . حجة الشافعى أنها ليست بنتاً له فوجب أن لاتحرم . إنما قلنا : إنها ليست بنتا لوجوه : الأول : أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة، وهى كونها مخلوقة من مائه ، أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب ، والأول باطل على مذهبه طردا وعكسا . أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها فى داره فأتت بولد ، فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال : لا يثبت نسبها إلا عند الاستلحاق ، ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف فى ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق ، وأما العكس فهو أن المشرقى إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد، فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه ، فثبت أن القول بجعل التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول أبى حنيفة ، وأما إذا قلنا : النسب إنما يثبت بحكم الشرع ، فههنا أجمع المسلمون على أنه لانسب لولد الزنا من الزانى ، ولو انتسب إلى الزانى لوجب على القاضى منعه من ذلك الانتساب ، فثبت أن انتسابها اليه غير ممكن، لابناء على الحقيقة. ولا بناء على حكم الشرع .

﴿الوجه الثانى﴾ التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش وللعاهر الحجر» فقوله : الولد للفراش يقتضى حصر النسب فى الفراش .

﴿الوجه الثالث﴾ لو كانت بنتاً له لأخذت الميراث لقوله تعالى (للذكر مثل الأنثيين) ولثبتت له ولاية الاجبار ، لقوله عليه والسلام «زوجوا بناتكم الا كفاء» ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ، ولحلت الخلوة بها ، فلما لم يثبت شىء من ذلك علمنا انتفاء البنتية ، وإذا ثبت أنها ليست بنتاًله وجب أن يحل التزوج بها ، لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية . أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة ، وهذا الحصر ثابت بالاجماع . والبنتية باطلة كما ذكرنا ، وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة ، فثبت أنها غير محرمة على الزانى والله أعلم .

﴿النوع الثالث﴾ من المحرمات: الأخوات : ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم معا ،

## وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

والأخوات من الأب فقط، والأخوات من الأم فقط.

﴿النوع الرابع والخامس﴾ العمات والخالات. قال الواحدى رحمه الله: كل ذكر رجع نسبك اليه فأخته عمتك، وقد تكون العمة من جهة الأم وهى أخت أبى أمك، وكل أنثى رجع نسبك اليها بالولادة فأختها خالتك، وقد تكون الخالة من جهة الأب وهى أخت أم أبيك.

﴿النوع السادس والسابع﴾ بنات الأخ وبنات الأخت: والقول فى بنات الأخ وبنات الأخت كالقول فى بنات الصلب. فهذه الأقسام السبعة محرمة فى نص الكتاب بالانساب والارحام. قال المفسرون: كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم، فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه، وأما اللواتى يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ، فهن اللاتى ذكرن فى باقى الآية.

﴿النوع الثامن والتاسع﴾

قوله تعالى ﴿وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله: المرضعات سماهن أمهات لأجل الحرمة، كما أنه تعالى سمى أزواج النبى عليه السلام أمهات المؤمنين فى قوله (وأزواجه أمهاتهم) لأجل الحرمة.

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى نص فى هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن، لأنه صلى الله عليه وسلم قال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات، وذلك لأنه تعالى لما سمى المرضعة أماً، والمرضعة أختا، فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب، وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا: اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة، وهما الأمهات والبنات، وخمس منها بطريق الأخوة، وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت، ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك فى أحوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقى. فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات، ومن قسم قرابة الاخوة الأخوات، ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال فى باب الرضاع كالحال فى النسب، ثم انه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فصار صريح الحديث مطابقاً لمفهوم الآية، وهذا

بيان لطيف .

﴿المسألة الثالثة﴾ أم الانسان من الرضاع هى التى أرضعته ، وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك المرضعة بالأمومة ، إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع ، والحال فى الأب كما فى الأم ، واذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق . وأما الأخوات فثلاثة : الأولى أختك لأبيك وأمك ، وهى الصغيرة الأجنبية التى أرضعتها أمك بلبن أبيك ، سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك ، والثانية أختك لأبيك دون أمك ، وهى التى أرضعتها زوجة أبيك بلبن أبيك ، والثالثة أختك لأمك دون أبيك ، وهى التى أرضعتها أمك بلبن رجل آخر ، واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : الرضاع يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : الرضعة الواحدة كافية ، وقد مرت هذه المسألة فى سورة البقرة ، واحتج أبو بكر الرازى بهذه الآية فقال : انه تعالى علق هذا الاسم يعنى الأمومة والاخوة بفعل الرضاع ، فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ، ثم سأل نفسه فقال : ان قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم) بمنزلة قول القائل : وأمهاتكم اللاتى أعطينكم ، وأمهاتكم اللاتى كسونكم ، وهذا يقتضى تقدم حصول صفة الأمومة والأختية على فعل الرضاع . بل لو أنه تعالى قال : اللاتى أرضعنكم هن أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلا .

وأجاب عنه بأن قال : الرضاع هو الذى يكسوها سمة الأمومة . فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به ، بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتى كسونكم ، لأن اسم الأمومة غير مستفاد من الكسوة ، قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روى أنه جاء رجل الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال : قال ابن الزبير : لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين . فقال ابن عمر : قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير ، قال الله تعالى (وأخواتكم من الرضاعة) قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل .

واعلم أن هذا الجواب ركيك جداً ، أما قوله : ان اسم الأمومة إنما جاء من فعل الرضاع فنقول : وهل النزاع إلا فيه . فان عندى أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات ، وعندك إنما جاء من أصل الرضاع . وأنت إنما تمسكت بهذه الآية لاثبات هذا الأصل ، فاذا أثبت التمسك بهذه الآية على هذا الأصل كنت قد أثبت الدليل بالمدلول وإنه دور وساقط ، وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع . فهو معارض بما أن ابن الزبير ما فهمه

## وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ

منه ، وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب ، فكيف جعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه . ولولا التعصب الشديد المعمى للقلب لما خفى ضعف هذه الكلمات ، ثم ان أبا بكر الرازى أخذ يتمسك فى إثبات مذهبه بالأحاديث والأقيسة ، ومن تكلم فى أحكام القرآن وجب أن لايذكر إلا مايستنبطه من الآية ، فأما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه .

﴿النوع العاشر﴾ من المحرمات.

قوله تعالى ﴿وأمهات نسائكم﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ يدخل فى هذه الآية الأمهات الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والأم كما بينا مثله فى النسب .

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل ، وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالبنت كما أن الربيبة إنما تحرم بالدخول بأمها ، وهو قول على وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر ، وأظهر الروايات عن ابن عباس ، وحجتهم أنه تعالى ذكر حكمين وهو قوله ( وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم ) ثم ذكر شرطا وهو قوله ( من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ) فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرا فى الجملتين معا ، وحجة القول الأول أن قوله تعالى (وأمهات نسائكم ) جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه ، فوجب القول ببقائه على عمومه ، وإنما قلنا إن هذا الشرط غير عائد لوجوه : الأول : وهو أن الشرط لابد من تعليقه بشىء سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية، فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل ، وانه لايجوز . الثانى : وهو أن عموم هذه الجملة معلوم ، وعود الشرط اليه محتمل ، لأنه يجوز أن يكون الشرط مختصاً بالجملة الأخيرة فقط ، ويجوز أن يكون عائدا إلى الجملتين معا ، والقول بعود هذا الشرط إلى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك ، وانه لايجوز الثالث: وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى ، فاما أن يكون مقصورا عليها ، وإما أن يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية أيضاً ، والأول باطل، لأن على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا ، وذلك باطل بالاجماع ، والثانى باطل أيضا، لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

---

وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» ههنا التميز ثم يقول : وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» ههنا ابتداء الغاية كما يقول : بنات الرسول من خديجة ، فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك فى كلا مفهوميه وانه غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه فيقال : إن كلمة «من» للاتصال كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض) وقال عليه الصلاة والسلام «ماأنا من دد ولا الدد منى» ومعنى مطلق الاتصال حاصل فى النساء والربائب معا .

﴿الوجه الرابع﴾ فى الدلالة على ماقلناه : ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها ، دخل بالبنت أو لم يدخل ، واذا تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت ، وطعن محمد بن جرير الطبرى فى صحة هذا الحديث . وكان عبدالله بن مسعود يفتى بنكاح أم المرأة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة ، فاتفق أن ذهب الى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه . فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة . وروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت قال : الرجل اذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فان طلقها قبل الدخول تزوج أمها ، وإن ماتت لم يتزوج أمها ، واعلم أنه إنما فرق بين الموت والطلاق فى التحريم ، لأن الطلاق قبل الدخول لايتعلق به شىء من أحكام الدخول ، ألا ترى أنه لايجب عليها عدة ، وأما الموت فلما كان فى حكم الدخول فى باب وجوب العدة، لاجرم جعله الله سببا لهذا التحريم .

﴿النوع الحادى عشر﴾ من المحرمات .

قوله تعالى ﴿وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الربائب: جمع ربيبة، وهى بنت امرأة الرجل من غيره ، ومعناها مربوبة ،لأن

الرجل هو يربها يقال: ربيت فلانا أربه: وربيته أربيه بمعنى واحد، والحجور جمع حجر، وفيه لغتان قال ابن السكيت: حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر، والمراد بقوله (فى حجوركم) أى فى تربيتكم، يقال: فلان فى حجر فلان اذا كان فى تربيته. والسبب فى هذه الاستعارة أن كل من ربى طفلا أجلسه فى حجره، فصار الحجر عبارة عن التربية، كما يقال: فلان فى حضانة فلان، وأصله من الحضن الذى هو الابط، وقال أبو عبيدة: فى حجوركم أى فى بيوتكم.

﴿المسألة الثانية﴾ روى مالك بن أوس بن الحدثان عن على رضى الله عنه أنه قال: الربيبة اذا لم تكن فى حجر الزوج وكانت فى بلد آخر، ثم فارق الأم بعد الدخول فانه يجوز له أن يتزوج الربيبة، ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) شرط فى كونها ربيبة له. كونها فى حجره، فاذا لم تكن فى تربيته ولا فى حجره فقد فات الشرط، فوجب أن لا تثبت الحرمة، وهذا استدلال حسن. وأما سائر العلماء فانهم قالوا: إذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت فى تربيته أو لم تكن، والدليل عليه قوله تعالى (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول، وهذا يقتضى أن المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول. وأما الجواب عن حجة القول الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة الانسان تكون فى تربيته، فهذا الكلام على الأعم، لا أن هذا القيد شرط فى حصول هذا التحريم.

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك أبو بكر الرازى فى إثبات أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) قال: لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا أو سفاحا، فدل هذا على أن الزنا بالأم يوجب تحريم البنت، وهذا الاستدلال فى نهاية الضعف، وذلك لأن هذه الآية مختصة بالمنكوحة لدليلين: الأول: أن هذه الآية إنما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزنى بها ليست كذلك، فيمتنع دخولها فى الآية بيان الأول من وجهين: الأول: أن قوله (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) يقتضى أن كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها، والثانى: أنه تعالى قسم نساءهم إلى من تكون مدخولا بها، وإلى من لا تكون كذلك، بدليل قوله (فان لم تكونوا دخلتم بهن) وإذا كان نساؤهم منقسمة إلى هذين القسمين علمنا أن كون المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها، وأما بيان أن المزنية ليست كذلك، فذلك لأن فى النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها، أما فى الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضى صيرورتها من نسائه، فثبت بهذا أن المزنية غير داخلة

# وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ

فى هذه الآية . الثانى : لو أوصى لنساء فلان ، لاتدخل هذه الزانية فيهن ، وكذلك لو حلف على نساء بنى فلان ، لايحصل الحنث والبر بهذه الزانية ، فثبت ضعف هذا الاستدلال والله أعلم .

﴿النوع الثانى عشر﴾ من المحرمات.

قوله تعالى ﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رحمه الله : لايجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إنه يجوز ، احتج الشافعى فقال: جارية الابن حليلة ، وحليلة الابن محرمة على الأب . أما المقدمة الأولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول : الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول ، ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون مأخوذا من الحل الذى هو الاباحة ، فالحليلة تكون بمعنى المحلة أى المحالة ، ولا شك أن الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له . الثانى : أن يكون ذلك مأخوذا من الحلول، فالحليلة عبارة عن شىء يكون محل الحلول . ولا شك أن الجارية موضع حلول السيد ، فكانت حليلة له ، أما إذا قلنا : الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضاً : الأول :أنها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان فى ثوب واحد وفى لحاف واحد وفى منزل واحد ولاشك أن الجارية كذلك . الثانى : ان كل واحد منهما كأنه حال فى قلب صاحبه وفى روحه لشدة مابينهما من المحبة والالفة ، فثبت بمجموع ما ذكرناه أن جارية الابن حليلة ، وأما المقدمة الثانية وهى أن حليلة الابن محرمة على الأب لقوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين) لايقال : إن أهل اللغة يقولون : حليلة الرجل زوجته لأنا نقول: إنا قد بينا بهذه الوجوه الأربعة من الاشتقاقات الظاهرة أن لفظ الحليلة يتناول الجارية ، فالنقل الذى ذكرتموه لايلتفت اليه. فكيف وهو شهادة على النفى ؟ فانا لاننكر أن لفظ الحليلة يتناول الزوجة ، ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية ، فقول من يقول: إنه ليس كذلك شهادة على النفى ولا يلتفت إليه

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (الذين من أصلابكم) احترازاً عن المتبنى ، وكان المتبنى فى صدر الاسلام بمنزلة الابن ، ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا إذا لم يكن من صلبه ، نكح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الأسدية وهى بنت أميمة بنت عبد المطلب، وكانت زينب ابنة عمة النبى صلى الله عليه وسلم ، بعد أن كانت زوجة زيد بن حارثة، فقال المشركون: إنه تزوج امرأة ابنه فأنزل الله تعالى (وما جعل أدعياءكم أبناءكم ) وقال (لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم ) .

وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا «٢٣»

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) لا يتناول حلائل الأبناء من الرضاعة ، فلما قال فى آخر الآية (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بأزواج الأبناء من الرضاع. إلا أنه عليه السلام قال «يحرم من الرضاع مايحرم من النسب» فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لأن قوله ( وأحل لكم ماوراء ذلكم ) يتناول الرضاع وغير الرضاع ، فكان قوله « يحرم من الرضاع مايحرم من النسب » أخص منه ، فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما أن حرمة التزوج بحليلة الأب تحصل بنفس العقد ، وذلك لأن عموم الآية يتناول حليلة الابن ، سواء كانت مدخولا بها أو لم تكن .أما ماروى أن ابن عباس سئل عن قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) أنه تعالى لم يبين أن هذا الحكم مخصوص بما إذا دخل الابن بها، أو غير مخصوص بذلك ، فقال ابن عباس : أبهموا ماأبهمه الله ، فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة ، بل المراد من هذا الابهام التأبيد . ألا ترى أنه قال فى السبعة المحرمة من جهة النسب : انها من المبهمات ، أى من اللواتى تثبت حرمتهن على سبيل التابيد ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقوا على أن هذه الآية تقتضى تحريم حليلة ولد الولد على الجد ، وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صلب الجد ، وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب إلى الجد بالولادة .

﴿النوع الثالث عشر﴾ من المحرمات.

قوله تعالى ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف إن الله كان غفورا رحيما﴾ فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) فى محل الرفع . لأن التقدير: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والجمع بين الأختين .

﴿المسألة الثانية﴾ الجمع بين الأختين يقع على ثلاثة أوجه : إما أن ينكحهما معا، أو يملكهما معاً، أو ينكح إحداهما ويملك الاخرى ، أما الجمع بين الأختين فى النكاح . فذلك يقع على وجهين : أحدهما : أن يعقد عليهما جميعا ، فالحكم ههنا : إما الجمع ، أو التعيين ، أو التخيير ، أو الابطال ، أما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا ، إلا أنه مشكل على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه ، لأن

الحرمة لاتقتضى الابطال على قول أبى حنيفة ، ألا ترى أن الجمع بين الطاقات حرام على قوله ، ثم انه يقع ، وكذا النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد ، وكذا القول فى جميع المبايعات الفاسدة ، فثبت أن الاستدلال بالنهى على الفساد لايستقيم على قوله

فان قالوا : وهذا يلزمكم أيضا لأن الطلاق فى زمان الحيض وفى طهر جامعها فيه منهى عنه ، ثم انه يقع .

قلنا : بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه فى الخلافيات ، فمن أراده فليطالب ذلك الكتاب فثبت أن الجمع باطل . وأما أن التعيين أيضا باطل ، فلأن الترجيح من غير مرجح باطل . وأما أن التخيير أيضا باطل، فلأن القول بالتخيير يقتضى حصول العقد وبقاءه إلى أوان التعيين . وقد بينا بطلانه، فلم يبق إلا القول بفساد العقدين جميعا

﴿الصورة الثانية﴾ من صور الجمع: وهى أن يتزوج إحداهما ، ثم يتزوج الأخرى بعدها ، فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية، لأن الدفع أسهل من الرفع . وأما الجمع بين الأختين بملك اليمين، أو بأن ينكح إحداهما ويشترى الأخرى ، فقد اختلفت الصحابة فيه ، فقال على وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر : لايجوز الجمع بينهما : والباقون جوزوا ذلك . أما الأولون فقد احتجوا على قولهم بأن ظاهر الآية يقتضى تحريم الجمع بين الأختين مطلقا ، فوجب أن يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان أنه قال : أحلتهما آية وحرمتهما آية ، والتحليل أولى ، فالآية الموجبة للتحليل هى قوله (والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم) وقوله (إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم)

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن هذه الآيات دالة على تحريم الجمع أيضا ، لأن المسلمين أجمعوا على أنه لايجوز الجمع بين الأختين فى حل الوطء ، فنقول : لو جاز الجمع بينهما فى الملك لجاز الجمع بينهما فى الوطء لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) لكنه لايجوز الجمع بينهما فى الملك ، فثبت أن هذه الآية بأن تكون دالة على تحريم الجمع بينهما فى الملك، أولى من أن تكون دالة على الجواز

﴿الوجه الثانى﴾ إن سلمنا دلالتها على جواز الجمع ، لكن نقول : الترجيح لجانب الحرمة، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال» الثانى : أنه لاشك أن الاحتياط فى جانب الترك فيجب ، لقوله عليه الصلاة والسلام «دع مايريبك إلى مالا يريبك» الثالث : أن مبنى الابضاع فى الأصل على الحرمة . بدليل أنه إذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة، ولأن النكاح مشتمل على

المنافع العظيمة ، فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر، لوجب أن يكون مشروعا فى حق الأمهات لأن إيصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى (وبالوالدين إحسانا) ولما كان ذلك محرما علمنا اشتماله على وجه الاذلال والمضارة ، وإذا كان كذلك كان الأصل فيه هو الحرمة ، والحل إنما ثبت بالعارض، وإذا ثبت هذا ظهر أن الرجحان لجانب الحرمة . فهذا هو تقرير مذهب على رضى الله عنه فى هذا الباب . أما إذا أخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء، وهو أنه يجوز الجمع بين أمتين أختين فى ملك اليمين، فاذا وطىء إحداهما حرمت الثانية، ولا تزول هذه الحرمة مالم يزل ملكه عن الأولى ببيع أو هبة أو عتق أو كتابة أو تزويج .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : نكاح الأخت فى عدة الأخت البائن جائز ، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لايجوز . حجة الشافعى : أنه لم يوجد الجمع فوجب أن لايحصل المنع ، إنما قلنا : إنه لم يوجد الجمع لأن نكاح المطلقة زائل ، بدليل أنه لايجوز له وطؤها ، ولو وطئها يلزمه الحد ، وإنما قلنا: انه لما لم يوجد الجمع وجب أن لايحصل المنع ، لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات (وأحل لكم ماوراء ذلكم) ولا شبهة فى انتفاء جميع تلك الموانع، إلا كونه جمعا بين أختين ، فاذا ثبت بالدليل أن الجمع منتف وجب القول بالجواز .

فان قيل : النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها .

قلنا : النكاح له حقيقة واحدة ، والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا ، بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما صح ذلك ، أما إذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا . وأما وجوب العدة ولزوم النفقة ، فاعلم أنه ان حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها ، وهذا لاينتج أنه حصلت القدرة على حبسها للنكاح ؛ لأن استثناء عين التالى لاينتج ، فبالجملة: فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول فى الجملة ، فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه ، فذلك مما لايقبله العقل ، وتخريج أحكام الشرع على وفق العقول، أولى من حملها على مايعرف بطلانها فى بداهة العقول ، والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : إذا أسلم الكافر وتحته أختان اختار أيتهما شاء وفارق الأخرى . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما ، وان كان قد تزوج باحداهما أولا وبالأخرى ثانيا، اختار الأولى وفارق الثانية ، واحتج أبو بكر الرازى لأبى حنيفة بقوله (وأن تجمعوا بين الأختين) قال : هذا خطاب عام

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ

فيتناول المؤمن والكافر، وإذا ثبت أنه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسدا، لأن النهى يدل على الفساد. فيقال له: انك بنيت هذا الاستدلال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهى يدل على الفساد، وأبو حنيفة لايقول بواحد من هذين الأصلين، فان قال: فهما صحيحان على قولكم: فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول: قولنا: الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لانعنى به فى أحكام الدنيا، فانه مادام كافرا لايمكن تكليفه بفروع الاسلام، وإذا أسلم سقط عنه كل مامضى بالاجماع، بل المراد منه أحكام الآخرة، وهو أن الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كمايعاقب على ترك الاسلام، إذا عرفت هذا فنقول: أجمعنا على أنه لو تزوج الكافر بغير ولى ولا شهود، أو تزوج بها على سبيل القهر، فبعد الاسلام يقر ذلك النكاح فى حقه، فثبت أن الخطاب بفروع الشرائع لايظهر أثره فى الأحكام الدنيوية فى حق الكافر، وحجة الشافعى: أن فيروز الديلمى أسلم على ثمان نسوة، فقال عليه الصلاة والسلام «اختر أربعا وفارق سائرهن» خيره بينهن، وذلك ينافى ماذكرتم من الترتيب والله أعلم.

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (إلا ماقد سلف) فيه الاشكال المشهور: وهو أن تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا وكذا الا ماقد سلف، وهذا يقتضى استثناء الماضى من المستقبل، وإنه لايجوز، وجوابه بالوجوه المذكورة فى قوله (ولا تنكحوا مانكح أباؤكم من النساء إلا ماقد سلف) والمعنى أن مامضى مغفور بدليل قوله (ان الله كان غفورا رحيما)؟

﴿النوع الرابع﴾ عشر من المحرمات.

قوله تعالى ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾

فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ الاحصان فى اللغة المنع، وكذلك الحصانة، يقال: مدينة حصينة ودرع حصينة، أى مانعة صاحبها من الجراحة. قال تعالى (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) معناه لتمنعكم وتحرزكم، والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء. والحصان بالكسر الفرس

الفحل ، لمنعه صاحبه من الهلاك ، والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد ، قال تعالى (ومريم ابنت عمران التى أحصنت فرجها)

واعلم أن لفظ الاحصان جاء فى القرآن على وجوه : أحدها : الحرية كما فى قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) يعنى الحرائر ، ألا ترى أنه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين ، وكذلك قوله (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) يعنى الحرائر ، وكذلك قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) أى الحرائر ، وثانيها : العفاف ، وهو قوله (محصنات غير مسافحات) وقوله (محصنين غير مسافحين) وقوله (والتى أحصنت فرجها) أى أعفته ، وثالثها الاسلام : من ذلك قوله) فاذا أحصن) قيل فى تفسيره: اذا أسلمن ، ورابعها : كون المرأة ذات زوج يقال : امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج ، وقوله (والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم) يعنى ذوات الأزواج ، والدليل على أن المراد ذلك أنه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ، فلا بد وأن يكون الاحصان سببا للحرمة ، ومعلوم أن الحرية والعفاف والاسلام لاتأثير له فى ذلك . فوجب أن يكون المراد منه المزوجة، لأن كون المرأة ذات زوج له تأثير فى كونها محرمة على الغير .

واعلم أن الوجوه الأربعة مشتركة فى المعنى الأصلى اللغوى ، وهو المنع ، وذلك لأنا ذكرنا أن الاحصان عبارة عن المنع ، فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه ، والعفة أيضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لاينبغى ، وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو إليه النفس والشهوة ، والزوج أيضا مانع للزوجة من كثير من الأمور ، والزوجة مانعة للزوج من الوقوع فى الزنا ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «من تزوج فقد حصن ثلثى دينه» فثبت أن المرجع بكل هذه الوجوه إلى ذلك المعنى اللغوى والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : اختلف القراء فى (المحصنات) فقرؤا بكسر الصاد وفتحها فى جميع القرآن إلا التى فى هذه الآية فانهم أجمعوا على الفتح فيها ، فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعنى: أسلمن واخترن العفاف ، وتزوجن وأحصن أنفسهن بسبب هذه الأمور . ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن ، يعنى أحصنهن أزواجهن والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : الثيب الذمى إذا زنى يرجم ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لايرجم . حجة الشافعى أنه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لاباحة الدم ، فوجب أن يثبت إباحة الدم . وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم . أما قولنا : حصل الزنا مع الاحصان ، فهذا يعتمد اثبات قيدين : أحدهما : حصول الزنا ولاشك فيه . الثانى :

حصول الاحصان وهو حاصل ، لأن قوله تعالى (والمحصنات من النساء) يدل على أن المراد من المحصنة : المزوجة . وهذه المرأة مزوجة فهى محصنة ، فثبت أنه حصل الزنا مع الاحصان ، وإنما قلنا : ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه الصلاة والسلام «لايحل دم امرىء مسلم الا لاحدى معان ثلاثة» ومنها قوله «وزنا بعد إحصان» جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم فى حق المسلم، والمسلم محل لهذا الحكم . أما العلة فهى مجرد الزنا بعد الاحصان ، بدليل أن لام التعليل إنما دخل عليه . أقصى مافى الباب أنه حكم فى حق المسلم، أن الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم ، إلا أن كونه مسلما محل الحكم ، وخصوص محل الحكم لايمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل ، والا لبطل القياس بالكلية . وأما العلة فهى مادخل عليه لام التعليل، وهى ماهية الزنا بعد الاحصان ، وهذه الماهية لما حصلت فى حق الثيب الذمى ، وجب أن يحصل فى حقه اباحة الدم . فثبت أنه مباح الدم . ثم ههنا طريقان : ان شئنا اكتفينا بهذا القدر، فانا ندعى كونه مباح الدم والخصم لايقول به ، فصار محجوجا ، أو نقول : لما ثبت أنه مباح الدم وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم لأنه لاقائل بالفرق .

فان قيل : ماذكرتم إن دل على أن الذمى محصن ، فههنا مايدل على أنه غير محصن، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «من أشرك بالله فليس بمحصن»

قلنا : ثبت بالدليل الذى ذكرناه ان الذمى محصن ، وثبت بهذا الخبر الذى ذكرتم أنه ليس بمحصن ، فنقول: إنه محصن بمعنى أنه ذات زوج ، وغير محصن بمعنى أنه لايحد قاذفه ، وقوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» يجب حمله على أنه لايحد قاذفه ، لاعلى أنه لا يحد على الزنا ، لأنه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية ، والمذكور عقيب الجناية لابد وأن يكون أمرا يصلح أن يكون عقوبة ، وقولنا : انه لايحد قاذفه يصلح أن يكون عقوبة ، أما قولنا: لايحد على الزنا، لايصلح أن يكون عقوبة له . فكان المراد من قوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» ماذكرناه والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله (والمحصنات من النساء) قولان : أحدهما : المراد منها ذوات الأزواج ، وعلى هذا التقدير ففى قوله (إلا ماملكت أيمانكم) وجهان : الأول : أن المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها ، إلا اذا صارت ملكا لانسان فانها تحل للمالك ، الثانى : أن المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح ، والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين أزواجهن ، والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن إلا بنكاح جديد . أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة . وعبر عن

ذلك بملك اليمين لأن ملك اليمين حاصل فى النكاح وفى الملك .

﴿القول الثانى﴾ أن المراد ههنا بالمحصنات الحرائر ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم)ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) كان المراد بالمحصنات ههنا ماهو المراد هناك ، ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر ، فكذا ههنا . وعلى هذا التقدير فى قوله (إلا ماملكت أيمانكم) وجهان : الأول : المراد منه إلا العدد الذى جعله الله ملكا لكم وهو الأربع ، فصار التقدير : حرمت عليكم الحرائر إلا العدد الذى جعله الله ملكا لكم وهو الأربع ، الثانى : الحرائر محرمات عليكم إلا ماأثبت الله لكم ملكا عليهن ، وذلك عند حضور الولى والشهود وسائر الشرائط المعتبرة فى الشريعة ، فهذا الأول فى تفسير قوله (إلا ماملكت أيمانكم) هو المختار، ويدل عليه قوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أوماملكت أيمانهم) جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها ، فوجب أن يكون ههنا مفسرا بذلك ، لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق الى الصدق والصواب والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقوا على أنه إذا سبى أحد الزوجين قبل الآخر وأخرج إلى دار الاسلام وقعت الفرقة . أما إذا سبيا معا فقال الشافعى رضى الله عنه : ههنا تزول الزوجية ، ويحل للمالك أن يستبرئها بوضع الحمل إن كانت حاملا من زوجها، أو بالحيض . وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لاتزول . حجة الشافعى رضى الله عنه أن قوله (والمحصنات من النساء) يقتضى تحريم ذات الأزواج ثم قوله (إلا ماملكت أيمانكم) يقتضى أن عند طريان الملك ترفع الحرمة ويحصل الحل ، قال أبو بكر الرازى : لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب أن تقع الفرقة بشراء الأمة واتهابها وإرثها ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فيقال له : كأنك ماسمعت أن العام بعد التخصيص حجة فى الباقى ، وأيضا : فالحاصل عند السبى إحداث الملك فيها ، وعند البيع نقل الملك من شخص إلى شخص فكان الأول أقوى ، فظهر الفرق .

﴿المسألة السادسة﴾ مذهب على وعمر وعبد الرحمن بن عوف أن الأمة المنكوحة إذا بيعت لايقع عليها الطلاق ، وعليه إجماع الفقهاء اليوم ، وقال أبى بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وأنس : إنها إذا بيعت طلقت . حجة الجمهور : أن عائشة لما اشترت بريرة وأعتقتها خيرها النبى صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ، ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ، ومنهم من روى فى قصة بريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «بيع الأمة طلاقها» وحجة أبى كعب

وابن مسعود عموم الاستثناء فى قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وحاصل الجواب عنه يرجع إلى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم . ثم إنه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله (كتاب الله عليكم) وفيه وجهان : الأول : أنه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله (حرمت عليكم) يدل على معنى الكتبة فالتقدير : كتب عليكم تحريم ماتقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ، ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره (وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله) الثانى : قال الزجاج : ويجوز أن يكون منصوبا على جهة الأمر ، ويكون «عليكم» مفسرا له فيكون المعنى : الزموا كتاب الله .

ثم قال ﴿وأحل لكم ماوراء ذلكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم (وأحل لكم) على مالم يسم فاعله عطفا على قوله (حرمت عليكم) والباقون بفتح الألف والحاء عطفا على (كتاب الله) يعنى كتب الله عليكم تحريم هذه الأشياء وأحل لكم ماوراءها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) يقتضى حل كل من سوى الأصناف المذكورة ، إلا أنه دل الدليل على تحريم أصناف أخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها .

﴿الصنف الأول﴾ لايجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها، قال النبى صلى الله عليه وسلم «لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» وهذا خبر مشهور مستفيض ، وربما قيل : إنه بلغ مبلغ التواتر ، وزعم الخوارج أن هذا خبر واحد ، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لايجوز ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول أن عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة ، وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة ، فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن ، فترجيحه عليه يقتضى تقديم الأضعف على الأقوى وإنه لايجوز . الثانى : من جملة الأحاديث المشهورة خبر معاذ ، وإنه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لأنه قال : بم تحكم ؟ قال بكتاب الله ، قال فان لم تجد قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة ، وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب ، وأيضا فانه قال : فان لم تجد قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة «إن» وهى للاشتراط ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط . الثالث : أن من الأحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام «إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه» فهذا الخبر يقتضى أن لايقبل خبر الواحد

إلا عند موافقة الكتاب ، فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده . الرابع : أن قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) مع قوله عليه السلام «لاتنكح المرأة على عمتها» لايخلو الحال فيهما من ثلاثة أوجه : إما أن يقال : الآية نزلت بعد الخبر ، فحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لأنه ثبت أن العام إذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص ، وإما أن يقال : الخبر ورد بعد الكتاب ، فهذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لايجوز ، وإما أن يقال: وردامعا، وهذا أيضا باطل لأن على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشتبهة ، ويكون موضع الحجة بمجموع الآية مع الخبر ، ولا يجوز للرسول المعصوم أن يسعى فى تشهير الشبهة ولا يسعى فى تشهير الحجة ، فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لايسمع أحدا هذه الآية إلامع هذا الخبر ، وأن يوجب إيجابا ظاهرا على جميع الأمة أن لايبلغوا هذه الآية إلى أحد إلامع هذا الخبر ، ولو كان كذلك لزم أن يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الآية ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم

﴿الوجه الخامس﴾ أن بتقدير أن تثبت صحةهذا الخبر قطعا، إلا أن التمسك بالآية راجح على التمسك بالخبر . وبيانه من وجهين : الأول : أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) نص صريح فى التحليل كما أن قوله (حرمت عليكم) نص صريح فى التحريم . وأما قوله «لاتنكح المرأة على عمتها» فليس نصا صريحا لأن ظاهره إخبار، وحمل الاخبار على النهى مجاز ، ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهى على التحريم أضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة . الثانى : أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) صريح فى تحليل كل ماسوى المذكورات ، وقوله «لاتنكح المرأة على عمتها» ليس صريحا فى العموم، بل احتماله للمعهود السابق أظهر .

﴿الوجه السادس﴾ أنه تعالى استقصى فى هذه الآية شرح أصناف المحرمات فعدمنها خمسة عشر صنفا ، ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال (وأحل لكم ماوراء ذلكم) فلو لم يثبت الحل فى كل من سوى هذه الأصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا ، وذلك لايليق بكلام أحكم الحاكمين ، فهذا تقرير وجوه السؤال فى هذا الباب .

والجواب على وجوه : الأول : ماذكره الحسن وأبو بكر الأصم ، وهوأن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لايقتضى إثبات الحل على سبيل التأبيد ، وهذا الوجه عندى هو الأصح فى هذا الباب ، والدليل عليه أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) إخبار عن إحلال كل ماسوى المذكورات وليس فيه بيان أن إحلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد أم لا ، والدليل على أنه لايفيد التأبيد : أنه يصح تقسيم هذا المفهوم إلى المؤبد وإلى غير المؤبد ، فيقال تارة (وأحل لكم ماوراء

ذلكم) أبداً ، وأخرى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) إلى الوقت الفلانى ، ولو كان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) صريحا فى التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنا . ولأن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لايفيد إلا إحلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بأن الاحلال أعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال المؤقت ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لا يفيد إلاحل من عدا المذكورات فى ذلك الوقت ، فأما ثبوت حلهم فى سائر الأوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفى والاثبات ، وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا فى ذلك الوقت ، وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له ، فهذا وجه حسن معقول مقرر . وبهذا الطريق نقول أيضا : إن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ليس نصا فى تأبيد هذا التحريم ، وإن ذلك التأبيد إنما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، لامن هذا اللفظ ، فهذا هو الجواب المعتمد فى هذا الموضع .

﴿الوجه الثانى﴾ انا لانسلم أن حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة فى الآية وبيانه من وجهين : الأول : أنه تعالى حرم الجمع بين الأختين ، وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لأن الأختية قرابة قريبة ، والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة ، وكون إحداهما ضرة الأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة ، وبين الحالتين منافرة عظيمة . فثبت أن كونها أختاً لها يناسب حرمة الجمع بينهما فى النكاح ، وقد ثبت فى أصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له ، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت أن قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع فى النكاح ، وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها ، فكان الحكم المذكور فى الأختين مذكورا فى العمة والخالة من طريق الدلالة، بل ههنا أولى ، وذلك لأن العمة والخالة يشبهان الأم لبنت الأخ ولبنت الأخت ، وهما يشبهان الولد للعمة والخالة . واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الأختية لمنع المضارة ، فكان قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) مانعا من العمة والخالة بطريق الأولى . الثانى : أنه نص على حرمة التزوج بأمهات النساء فقال (وأمهات نسائكم) ولفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة . أما على العمة فلأنه تعالى قال مخبرا عن أولاد يعقوب عليه السلام (نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم واسمعيل) فأطلق لفظ الأب على اسمعيل مع أنه كان عما ، وإذا كان العم أباً لزم أن تكون العمة أماً ، وأما إطلاق لفظ الأم على الخالة فيدل عليه قوله تعالى (ورفع أبويه على العرش) والمراد أبوه وخالته ، فان أمه كانت متوفاة في ذلك الوقت ، فثبت بما

## أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ

ذكرنا أن لفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة ، فكان قوله (وأمهات نسائكم) متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه .

وإذا عرفت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) المراد ماوراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح أو بدلالة جلية ، أو بدلالة خفية ، وإذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب عن شبهة الخوارج أن نقول : قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم)عام، وقوله «لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» خاص ، والخاص مقدم على العام . ثم ههنا طريقان : تارة نقول: هذا الخبر بلغ فى الشهرة مبلغ التواتر ، وتخصيص عموم القرآن بخبر المتواتر جائز ، وعندى هذا الوجه كالمكابرة ، لأن هذا الخبر وإن كان فى غاية الشهرة فى زماننا هذا لكنه لما انتهى فى الأصل إلى رواية الآحاد لم يخرج عن أن يكون من باب الآحاد. وتارة نقول : تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز، وتقريره مذكور فى الأصول ، فهذا جملة الكلام فى هذا الباب ، والمعتمد فى الجواب عندنا الوجه الأول .

﴿الصنف الثالث﴾ من التخصيصات الداخلة فى هذا العموم : أن المطلقة ثلاثا لاتحل ، إلا أن هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

﴿الصنف الرابع﴾ تحريم نكاح المعتدة ، ودليله قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)

﴿الصنف الخامس﴾ من كان فى نكاحه حرة لم يجزله أن يتزوج بالأمة ، وهذا بالاتفاق . وعند الشافعى : القادر على طول الحرة لايجوزله نكاح الأمة ، ودليل هذا التخصيص قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) وسيأتى بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب .

﴿الصنف السادس﴾ يحرم عليه التزوج بالخامسة ، ودليله قوله تعالى (مثنى وثلاث ورباع)

﴿الصنف السابع﴾ الملاعنة : ودليله قوله عليه الصلاة والسلام «المتلاعنان لايجتمعان أبداً»

قوله تعالى ﴿أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (أن تبتغوا) فى محله قولان : الأول : أنه رفع على البدل من «ما» والتقدير : وأحل لكم ماوراء ذلكم وأحل لكم أن تبتغوا، على قراءة من قرأ (وأحل) بضم الألف . ومن قرأ بالفتح كان محل «أن تبتغوا» نصبا . الثانى : أن يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كأنه قيل : لأن تبتغوا . والمعنى : وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبتغوا بأموالكم وقوله (محصنين غير مسافحين) أى فى حال كونكم محصنين غير مسافحين ، وقوله (محصنين) أى متعففين عن الزنا ، وقوله (غير مسافحين) أى غيرزانين، وهو تكرير للتأكيد . قال الليث : السفاح والمسافحة الفجور ، وأصله فى اللغة من السفح وهو الصب يقال : دموع سوافح ومسفوحة ، قال تعالى (أو دما مسفوحا) وفلان سفاح للدماء أى سفاك ، وسمى الزنا سفاحا لأنه لاغرض للزانى إلاسفح النطفة .

فان قيل : أين مفعول تبتغوا ؟

قلنا : التقدير : وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبتغوهن ، أى تبتغواماوراء ذلكم ، فحذف ذكره لدلالة ماقبله عليه والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه: لامهر أقل من عشرة دراهم ، وقال الشافعى رضى الله عنه : يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه . احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قيد التحليل بقيد ، وهو الابتغاء بأموالهم، والدرهم والدرهمان لايسمى أموالا ، فوجب أن لايصح جعلها مهرا .

فان قيل : ومن عنده عشرة دراهم لايقال عنده أموال، مع أنكم تجوزون كونها مهرا .

قلنا : ظاهر هذه الآية يقتضى أن لاتكون العشرة كافية، إلا أنا تركنا العمل بظاهر الآية فى هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه ، فتمسك فى الأقل من العشرة بظاهر الآية .

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف ، لأن الآية دالة على أن الابتغاء بالأموال جائز ، وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بغير الأموال لايجوز ، إلا على سبيل المفهوم ، وأنتم لاتقولون به . ثم نقول : الذى يدل على أنه لاتقدير فى المهر وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية ، وذلك لأن قوله (بأموالكم) مقابلة الجمع بالجمع، فيقتضى توزع الفرد على الفرد . فهذا يقتضى أن يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا ، والقليل والكثير فى هذه الحقيقة وفى هذا الاسم سواء ، فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح بأى شيء يسمى مالا من غير تقدير .

﴿الحجة الثانية﴾ التمسك بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) دلت الآية على سقوط النصف عن المذكور ، وهذا يقتضى أنه لو وقع العقد فى أول الأمر بدرهم أن لا يجب عليه إلا نصف درهم، وأنتم لا تقولون به .

﴿الحجة الثالثة﴾ الأحاديث : منها ماروى أن امرأة جىء بها الى النبى صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين ، فقال عليه الصلاة والسلام «رضيت من نفسك بنعلين» فقالت نعم فأجازه النبى صلى الله عليه وسلم ، والظاهر أن قيمة النعلين تكون أقل من عشرة دراهم ، فان مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لايكون تزوجهما إلا على النعلين يكونان فى غاية الفقر ، ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا . ومنها ماروى عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أعطى امرأة فى نكاح كف دقيق أو سويق أو طعام فقد استحل» ومنها ما روى فى قصة الواهبة أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن أراد التزوج بها «التمس ولو خاتما من حديد» وذلك لا يساوى عشرة دراهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهراً ولها مهر مثلها ، ثم قال : اذا تزوج امرأة على خدمته سنة ، فان كان حراً فلها مهر مثلها ، وإن كان عبدا فلها خدمة سنة . وقال الشافعى رحمة الله عليه : يجوز جعل ذلك مهرا ، احتج أبو حنيفة على قوله بوجوه : الأول : هذه الآية وذلك أنه تعالى شرط فى حصول الحل أن يكون الابتغاء بالمال ، والمال اسم للأعيان لا للمنافع ، الثانى : قال تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) وذلك صفة الأعيان .

أجاب الشافعى عن الأول بأن الآية تدل على أن الابتغاء بالمال جائز ، وليس فيه بيان أن الابتغاء بغير المال جائز أم لا ، وعن الثانى: أن لفظ الايتاء كما يتناول الأعيان يتناول المنافع الملتزمة ، وعن الثالث : أنه خرج الخطاب على الأعم الأغلب ، ثم احتج الشافعى رضى الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا لوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى فى قصة شعيب (إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج) جعل الصداق تلك المنافع . والأصل فى شرع من تقدمنا البقاء الى أن يطرأ الناسخ .

﴿الحجة الثانية﴾ ان التى وهبت نفسها ، لما لم يجد الرجل الذى أراد أن يتزوج بها شيئا ، قال عليه الصلاة والسلام «هل معك شىء من القرآن قال نعم سورة كذا ، قال زوجتكها بما معك من

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

القرآن» والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازى : دلت الآية على أن عتق الأمة لا يكون صداقا لها ، لأن الآية تقتضى كون البضع مالا ، وما روى أنه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقها صداقها ، فذاك من خواص الرسول عليه السلام .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (محصنين) فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المراد أنهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح ، والثانى : أن يكون الاحصان شرطا فى الاحلال المذكور فى قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) والأول أولى ، لأن على هذا التقدير تبقى الآية عامة معلومة المعنى ، وعلى هذا التقدير الثانى تكون الآية مجملة، لأن الاحصان المذكور فيه غير مبين ، والمعلق على المجمل يكون مجملا ، وحمل الآية على وجه يكون معلوما أولى من حملها على وجه يكون مجملا .

قوله تعالى ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الاستمتاع فى اللغة الانتفاع ، وكل ماانتفع به فهو متاع ، يقال : استمتع الرجل بولده ، ويقال فيمن مات فى زمان شبابه : لم يتمتع بشبابه . قال تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) وقال (أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) يعنى تعجلتم الانتفاع بها ، وقال (فاستمتعتم بخلاقكم) يعنى بحظكم ونصيبكم من الدنيا . وفى قوله (فما استمتعتم به منهن) وجهان الأول : فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو عقد عليهن . فآتوهن أجورهن عليه ، ثم أسقط الراجع إلى «ما» لعدم الالتباس كقوله (ان ذلك لمن عزم الأمور) فأسقط منه . والثانى : أن يكون «ما» فى قوله (ماوراء ذلكم) بمعنى النساء و«من» فى قوله (منهن) للتبعيض ، والضمير فى قوله «به» راجع إلى لفظ «ما» لأنه واحد فى اللفظ ، وفى قوله (فآتوهن أجورهن) إلى معنى «ما» لأنه جمع فى المعنى ، وقوله (أجورهن) أى مهورهن ، قال تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا) إلى قوله (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) وهى المهور ، وكذا قوله (فآتوهن أجورهن) ههنا ، وقال تعالى فى آية أخرى (لاجناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن) وإنما سمى المهر أجراً لأنه بدل المنافع ، وليس ببدل من الأعيان ، كما سمى بدل منافع الدار والدابة أجرا والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي : الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر . وقال أبو حنيفة تقرره . واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية لأن قوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) مشعر بأن وجوب إيتائهن مهورهن كان لأجل الاستمتاع بهن ، ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر كان الظاهر أن الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن ، فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع ، وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع ، والآية دالة على أن تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع ، فثبت أن الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر

﴿المسألة الثالثة﴾ فى هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول أكثر علماء الأمة أن قوله (أن تبتغوا بأموالكم) المراد منه ابتغاء النساء بالأموال على طريق النكاح ، وقوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام ، وإن استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد بهذه الآية حكم المتعة ، وهى عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معين فيجامعها ، واتفقوا على أنها كانت مباحة فى ابتداء الاسلام ، روى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة فى عمرته تزين نساء مكة ، فشكا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال : استمتعوا من هذه النساء ، واختلفوا فى أنها هل نسخت أم لا ؟ فذهب السواد الأعظم من الأمة إلى أنها صارت منسوخة ، وقال السواد منهم : إنها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروى عن ابن عباس وعمران بن الحصين ، أما ابن عباس فعنه ثلاث روايات : احداها : القول بالاباحة المطلقة ، قال عمارة : سألت ابن عباس عن المتعة : أسفاح هى أم نكاح ؟ قال : لا سفاح ولا نكاح ، قلت : فما هى ؟ قال : هى متعة كما قال تعالى ، قلت : هل لها عدة ؟ قال نعم عدتها حيضة ، قلت : هل يتوارثان ؟ قال لا .

﴿والرواية الثانية عنه﴾ أن الناس لما ذكروا الأشعار فى فتيا ابن عباس فى المتعة قال ابن عباس : قاتلهم الله إنى ما أفتيت باباحتها على الاطلاق ، لكنى قلت : إنها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له .

﴿والرواية الثالثة﴾ أنه أقر بأنها صارت منسوخة . روى عطاء الخرسانى عن ابن عباس فى قوله (فما استمتعتم به منهن) قال صارت هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ياأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) وروى أيضا أنه قال عند موته : اللهم إنى أتوب اليك من قولى فى المتعة والصرف وأما عمران بن الحصين فانه قال : نزلت آية المتعة فى كتاب الله تعالى ولم ينزل بعدها آية تنسخها

وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنابها، ومات ولم ينهنا عنه، ثم قال رجل برأيه ماشاء.
وأما أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، فالشيعة يروون عنه إباحة المتعة، وروى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال: لولا أن عمر نهى الناس عن المتعة مازنى إلا شقى، وروى محمد بن على المشهور بمحمد بن الحنفية أن عليا رضى الله عنه مر بابن عباس وهو يفتى بجواز المتعة، فقال أمير المؤمنين: انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الأهلية، فهذا مايتعلق بالروايات. واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه: الأول: أن الوطء لايحل إلا فى الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) وهذه المرأة لاشك أنها ليست مملوكة، وليست أيضا زوجة، ويدل عليه وجوه: أحدها: لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى (ولكم نصف ماترك أزواجكم) وبالاتفاق لاتوارث بينهما، وثانيها: ولثبت النسب، لقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش» وبالاتفاق لايثبت، وثالثها: ولوجبت العدة عليها، لقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) واعلم أن هذه الحجة كلام حسن مقرر.

﴿الحجة الثانية﴾ماروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال فى خطبته: متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، ذكر هذا الكلام فى مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد، فالحال ههنا لايخلو إما أن يقال: انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا، أو كانوا عالمين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة، أو ماعرفوا إباحتها ولا حرمتها، فسكتوا لكونهم متوقفين فى ذلك. والأول هو المطلوب، والثانى يوجب تكفير عمر، وتكفير الصحابة لأن من علم أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم بإباحة المتعة، ثم قال: إنها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله، ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا، كان كافرا أيضا. وهذا يقتضى تكفير الأمة وهو على ضد قوله (كنتم خير أمة)

﴿والقسم الثالث﴾وهو أنهم ماكانوا عالمين بكون المتعة مباحة أو محظورة فلهذا سكتوا، فهذا أيضا باطل، لأن المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح، واحتياج الناس إلى معرفة الحال فى كل واحد منهما عام فى حق الكل، ومثل هذا يمنع أن يبقى مخفيا، بل يجب أن يشتهر العلم به، فكما أن الكل كانوا عارفين بأن النكاح مباح، وأن إباحته غير منسوخة، وجب أن يكون الحال فى المتعة كذلك، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن الصحابة إنما سكتوا عن الانكار على عمر رضى الله عنه لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة فى الاسلام.

فان قيل : ماذكرتم يبطل بما أنه روى أن عمر قال : لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته . ولا شك أن الرجم غيرجائز، مع أن الصحابة ما أنكروا عليه حين ذكر ذلك ، فدل هذا على أنهم كانوا يسكتون عن الانكار على الباطل .

قلنا : لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة . ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة ،ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قال «من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشطر ماله» ثم ان أخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز ، لكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة فى الزجر ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿الحجة الثالثة على أن المتعة محرمة﴾ ماروى مالك عن الزهرى عن عبد الله والحسن ابنى محمد ابن على عن أبيهما عن على : أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمر الانسية . وروى الربيع بن سبرة الجهنى عن أبيه قال : غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره إلى الكعبة يقول «يا أيها الناس إنى أمرتكم بالاستمتاع من هذه النساء ألا وإن الله قد حرمها عليكم إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شىء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً» وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «متعة النساء حرام» وهذه الأخبار الثلاثة ذكرها الواحدى فى البسيط ، وظاهر أن النكاح لايسمى استمتاعا ، لأنا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ ، ومجرد النكاح ليس كذلك . أما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية أعنى قوله تعالى (أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) وفى الاستدلال بهذه الآية طريقان :

﴿الطريق الأول﴾ أن نقول: نكاح المتعة داخل فى هذه الآية ، وذلك لأن قوله (أن تبتغوا بأموالكم) يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد ، ومن ابتغى بماله على سبيل التأقيت ، وإذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم) يقتضى حل القسمين، وذلك يقتضى حل المتعة .

﴿الطريق الثانى﴾ أن نقول : هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة ، وبيانه من وجوه : الأول : ماروى أن أبى بن كعب كان يقرأ (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن) وهذا أيضاهو قراءة ابن عباس ، والأمة ماأنكروا عليهما فى هذه القراءة ، فكان ذلك إجماعا من الأمة على صحة هذه القراءة ، وتقريره ماذكرتموه فى أن عمر رضى الله عنه لما منع من المتعة والصحابة

ماأنكروا عليه كان ذلك إجماعا على صحة ما ذكرنا ، وكذا ههنا ، واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب . الثاني : أن المذكور في الآية إنما هو مجرد الابتغاء بالمال ، ثم نه إتعالى أمر بإيتائهن أجورهن بعد الاستمتاع بهن ، وذلك يدل على أن مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ، ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون إلا في نكاح المتعة ، فأما في النكاح المطلق فهناك الحل إنما يحصل بالعقد ، ومع الولي والشهود ، ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل ، فدل هذا على أن هذه الآية مخصوصة بالمتعة . الثالث : أن في هذه الآية أوجب إيتاء الأجور بمجرد الاستمتاع ، والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع ، فأما في النكاح فإيتاء الأجور لا يجب على الاستمتاع البتة ، بل على النكاح ، ألا ترى أن بمجرد النكاح يلزم نصف المهر ، فظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعا ، لأنا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ . ومجرد النكاح ليس كذلك . الرابع : أنا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة ، لأنه تعالى قال في أول هذه السورة (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ثم قال (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) أما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا ، فكان حمل الآية عليه أولى والله أعلم .

﴿الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة﴾ أن الأمة مجمعة على أن نكاح المتعة كان جائزا في الاسلام ، ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه ، إنما الخلاف في طريان الناسخ ، فنقول : لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ إما أن يكون معلوما بالتواتر ، أو بالآحاد ، فان كان معلوما بالتواتر ، كان علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك يوجب تكفيرهم ، وهو باطل قطعا ، وإن كان ثابتا بالآحاد فهذا أيضا باطل ، لأنه لما كان ثبوت إباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر ، كان ثبوته معلوما قطعا ، فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعاً للمقطوع وإنه باطل . قالوا : ومما يدل أيضا على بطلان القول بهذا النسخ أن أكثر الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر ، وأكثر الروايات أنه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح ، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر ، وذلك يدل على فساد ماروى أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر ، لأن الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ ، وقول من يقول : انه حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف ، لم يقل به أحد من المعتبرين ، إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروايات .

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر : متعتان كانتا مشروعتين في عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنهما : متعة الحج ، ومتعة النكاح ، وهذا منه تنصيص على أن متعة النكاح كانت موجودة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقوله : وأنا أنهى عنهما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم مانسخه ، وإنما عمر هو الذى نسخه . وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الكلام يدل على أن حل المتعة كان ثابتا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه عليه السلام مانسخه ، وأنه ليس ناسخ الانسخ عمر ، وإذا ثبت هذا وجب أن لايصير منسوخا لأن ماكان ثابتا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخه الرسول ، يمتنع أن يصير منسوخا بنسخ عمر ، وهذا هو الحجة التى احتج بها عمران بن الحصين حيث قال : ان الله أنزل فى المتعة آية وما نسخها بآية أخرى ، وأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ، ثم قال رجل برأيه ماشاء ، يريد أن عمر نهى عنها . فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة .

والجواب عن الوجه الأول أن نقول : هذه الآية مشتملة على أن المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة أوجه : الأول : أنه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولا فى قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ثم قال فى آخر الآية (وأحل لكم ماوراء ذلكم) فكان المراد بهذا التحليل ماهو المراد هناك بهذا التحريم ، لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح ، فالمراد بالتحليل ههنا أيضا يجب أن يكون هو النكاح . الثانى : أنه قال (محصنين) والاحصان لايكون إلافى نكاح صحيح . والثالث : قوله (غيرمسافحين) سمى الزنا سفاحا لأنه لامقصود فيه إلاسفح الماء ، ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح، والمتعة لايراد منها إلاسفح الماء فكان سفاحا ، هذا ماقاله أبو بكر الرازى . أما الذى ذكره فى الوجه الأول : فكأنه تعالى ذكر أصناف من يحرم على الانسان وطؤهن ، ثم قال (وأحل لكم ماوراء ذلكم) أى وأحل لكم وطء ماوراء هذه الأصناف، فأى فساد فى هذا الكلام؟ وأما قوله ثانياً : الاحصان لايكون إلا فى نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا ، وأما قوله ثالثاً : الزنا إنما سمى سفاحا ، لأنه لايراد منه إلاسفح الماء ، والمتعة ليست كذلك ، فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله ، فان قلتم : المتعة محرمة ، فنقول : هذا أول البحث ، فلم قلتم : إن الأمر كذلك ، فظهر أن الكلام رخو ، والذى يجب أن يعتمد عليه فى هذا الباب أن نقول : إنا لاننكر أن المتعة كانت مباحة ، إنما الذى نقوله : إنها صارت منسوخة ، وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها مشروعة لم يكن ذلك قادحا فى غرضنا ، وهذا هو الجواب أيضا عن تمسكهم بقراءة أبى وابن عباس ، فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة ، ونحن لاننازع فيه ، إنما الذى نقوله : إن النسخ طرأ عليه ، وما ذكرتم من الدلائل

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا «٢٤»

لايدفع قولنا ، وقولهم : الناسخ إما أن يكون متواتراً أو آحادا .

قلنا : لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ، ثم إن عمر رضى الله عنه لما ذكر ذلك فى الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا الأمر له .

قوله : إن عمر أضاف النهى عن المتعة إلى نفسه .

قلنا : قد بينا أنه لو كان مراده أن المتعة كانت مباحة فى شرع محمد صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ، ويفضى ذلك إلى تكفير أمير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه ، وكل ذلك باطل ، فلم يبق إلا أن يقال: كان مراده أن المتعة كانت مباحة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنها لما ثبت عندى أنه صلى الله عليه وسلم نسخها ، وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا فى مطلوبنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فآتوهن أجورهن فريضة﴾ والمعنى أن إيتاءهن أجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة ، وذكر صاحب الكشاف فى قوله (فريضة) ثلاثة أوجه : أحدها : أنه حال من الأجور بمعنى مفروضة . وثانيها : أنها وضعت موضع إيتاء ، لأن الايتاء مفروض . وثالثها : أنه مصدر مؤكد، أى فرض ذلك فريضة .

ثم قال تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا : المراد أنه إذا كان المهر مقدرا بمقدار معين، فلا حرج فى أن تحط عنه شيئا من المهر أو تبرئه عنه بالكلية ، فعلى هذا: المراد من التراضى الحط من المهر أو الابراء عنه ، وهو كقوله تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وقوله (إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) وقال الزجاج معناه : لا إثم عليكم فى أن تهب المرأة للزوج مهرها ، أو يهب الزوج للمرأة تمام المهر إذا طلقها قبل الدخول . وأما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا : المراد من هذه الآية أنه إذا انقضى أجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة ، فان قال لها: زيدينى فى الأيام وأزيدك

فى الأجرة كانت المرأة بالخيار ، ان شاءت فعلت، وان شاءت لم تفعل ، فهذا هو المراد من قوله (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) أى من بعد المقدار المذكور أولا من الأجر والأجل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إلحاق الزيادة فى الصداق جائز ، وهى ثابتة ان دخل بها أو مات عنها ، أما إذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة ، وكان لها نصف المسمى فى العقد . وقال الشافعى رحمة الله عليه : الزيادة بمنزلة الهبة ، فان أقبضها ملكته بالقبض ، وان لم يقبضها بطلت . احتج أبو بكر الرازى لأبى حنيفة بهذه الآية فقوله (لاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) يتناول ماوقع التراضى به فى طرفى الزيادة والنقصان ، فكان هذا بعمومه يدل على جواز إلحاق الزيادة بالصداق ، قال : بل هذه الآية بالزيادة أخص منها بالنقصان ؛ لأنه تعالى علقه بتراضيهما ، والبراءة والحط لايحتاج إلى رضا الزوج، والزيادة لاتصح إلا بقبوله ، فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على أن المراد هو الزيادة .

والجواب : لم لايجوز أن تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج ؟ وهو أنه إذا طلقها قبل الدخول، فان شاءت المرأة أبرأته عن النصف ، وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر ، وبهذا التقدير يكون قد زادها عما وجب عليه تسليمه اليها ، وأيضا عندنا أنه لاجناح فى تلك الزيادة إلا أنها تكون هبة ، والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة أن هذه الزيادة لو التحقت بالأصل لكان إما مع بقاء العقد الأول ، أو بعد زوال العقد ، والأول باطل ، لأن العقد لما انعقد على القدر الأول ، فلو انعقد مرة أخرى على القدر الثانى ، لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته ، وذلك يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال . والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن عند إلحاق الزيادة لايرتفع العقد الأول ، فثبت فساد ماقالوه والله أعلم . ثم إنه تعالى لما ذكر فى هذه الآية أنواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال ، بين أنه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية أصلا ، وحكيم لايشرع الأحكام إلا على وفق الحكمة ، وذلك يوجب التسليم لأوامره والانقياد لأحكامه والله أعلم .

﴿النوع السابع﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه السورة

قوله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من

مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «٢٥»

---

فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل : بين فيمن يحل أنه متى يحل ، وعلى أى وجه يحل فقال (ومن لم يستطع منكم طولا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الكسائى (المحصِنات) بكسر الصاد ، وكذلك (محصِنات غير مسافحات) وكذلك (فعليهن نصف ما على المحصنات) كلها بكسر الصاد ، والباقون بالفتح ، فالفتح معناه ذوات الأزواج ، والكسر معناه العفائف والحرائر والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الطول : الفضل، ومنه التطول وهو التفضل، وقال تعالى (ذى الطول) ويقال : تطاول لهذا الشيء أى تناوله ، كما يقال: يد فلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذى هو خلاف القصر ؛ لأنه إذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة ، كما أنه إذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان ، وسمى الغنى أيضاً طولا ، لأنه ينال به من المرادات ما لا ينال عند الفقر ، كما أن بالطول ينال ما لا ينال بالقصر .

إذا عرفت هذا فنقول : الطول القدرة ، وانتصابه على أنه مفعول «يستطع» و«أن ينكح» فى موضع النصب على أنه مفعول القدرة .

فان قيل : الاستطاعة هى القدرة ، والطول أيضا هو القدرة ، فيصير تقدير الآية : ومن لم يقدر

منكم على القدرة على نكاح المحصنات ، فما فائدة هذا التكرير فى ذكر القدرة ؟

قلنا : الأمر كما ذكرت ، والأولى أن يقال : المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات ، وعلى هذا الوجه يزول الاشكال ، فهذا مايتعلق باللغة .

أما ماقاله المفسرون فوجوه : الأول : ومن لم يستطع زيادة فى المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة . الثانى : أن يفسر النكاح بالوطء ، والمعنى : ومن لم يستطع منكم طولا وطء الحرائر فلينكح أمة ، وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالأمة . وهذا التفسير لائق بمذهب أبى حنيفة ، فان مذهبه أنه إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة ، سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر . والثالث : الاكتفاء بالحرة ، فله أن يتزوج بالأمة سواء كان تحته حرة أو لم يكن ، كل هذه الوجوه إنما حصلت ، لأن لفظ الاستطاعة محتمل لكل هذه الوجوه

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالمحصنات فى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) هو الحرائر . ويدل عليه أنه تعالى أثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء ، فلا بد وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء ، والوجه فى تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد : أنهن أحصن بحريتهن عن الأحوال التى تقدم عليها الاماء ، فان الظاهر أن الأمة تكون خراجة ولاجة ممتهنة مبتذلة ، والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات ، وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد، فالمعنى أنهن أحصن أنفسهن بحريتهن .

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : أن الله تعالى شرط فى نكاح الاماء شرائط ثلاثة ، اثنان منها فى الناكح ، والثالث فى المنكوحة ، أما اللذان فى الناكح . فأحدهما : أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق ، وهو معنى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ماينكح به الحرة .

فان قيل : الرجل إذا كان يستطيع التزوج بالأمة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة ، فمن أين هذا التفاوت ؟

قلنا : كانت العادة فى الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات ، وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت .

﴿وأما الشرط الثانى﴾ فهو المذكور فى آخر الآية وهو قوله (ذلك لمن خشى العنت منكم) أى بلغ الشدة فى العزوبة .

﴿وأما الشرط الثالث﴾ المعتبر فى المنكوحة، فأن تكون الأمة مؤمنة لا كافرة ، فان الأمة

إذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين : الرق والكفر، ولا شك أن الولد تابع للأم فى الحرية والرق ، وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر ، فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر ، فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعى فى جواز نكاح الأمة .

وأما أبو حنيفة رضى الله عنه فيقول : اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة . أما إذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك، سوا قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر ، واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين : الأول : أنه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة،ثم ذكر عقيبه التزوج بالأمة ، وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الانسان قد يحتاج الى الجماع ، فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها ، وجب أن يؤذن له فى نكاح الأمة ، اذا ثبت هذا فنقول : الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه ، فذلك الاقتران فى الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، اذا ثبت هذا فنقول : لو كان نكاح الأمة جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر فى هذا الحكم البتة ، لكنا بينا دلالة الآية على أن له أثرا فى هذا الحكم ، فثبت أنه لايجوز التزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة . الثانى : أن نتمسك بالآية على سبيل المفهوم ، وهو أن تخصيص الشىء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه ، والدليل عليه أن القائل اذا قال : الميت اليهودى لايبصر شيئا . فان كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول : اذا كان غير اليهودى أيضا لا يبصر فمافائدة التقييد بكونه يهوديا ، فلما رأينا أن أهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة ، علمنا اتفاق أرباب اللسان على أن التقييد بالصفة يقتضى نفى الحكم فى غير محل القيد . قال أبو بكر الرازى : تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لايدل على حظر ماعداه، كقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) ولا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحالة ، وقوله (لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) لادلالة فيه على إباحة الأكل عند زوال هذه الحالة ، فيقال له : ظاهر اللفظ يقتضى ذلك ، إلاأنه ترك العمل به بدليل منفصل ، كما أن عندك ظاهر الأمر للوجوب، وقد يترك العمل به فى صور كثيرة لدليل منفصل ، والسؤال الجيد على التمسك بالآية ماذكرناه، حيث قلنا : لم لايجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء ، والتقدير: ومن لم يستطع منكم وطء الحرة ، وذلك عند من لايكون تحته حرة، فانه يجوز له نكاح الأمة ، وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لأبى حنيفة .

وجوابه : أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى، وعدم الغنى تأثيره فى عدم القدرة على العقد، لافى عدم القدرة على الوطء . واحتج أبو بكر الرازى على صحة قوله بالعمومات ، كقوله تعالى

(فانكحوا ماطاب لكم من النساء) وقوله (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) وقوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وهو متناول للاماء الكتابيات . والمراد من هذا الاحصان العفة .

والجواب :ان آيتنا خاصة، والخاص مقدم على العام، ولأنه دخلها التخصيص فيما إذا كان تحته حرة ، وإنما خصت صونا للولد ، عن الارقاق، وهو قائم فى محل النزاع .

﴿المسألة الخامسة﴾ ظاهر قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) يقتضى كون الايمان معتبرا فى الحرة، فعلى هذا: لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له أن يتزوج الأمة . وأكثر العلماء أن ذكر الايمان فى الحرائر ندب واستحباب، لأنه لافرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة فى كثرة المؤنة وقلتها .

﴿المسألة السادسة﴾ من الناس من قال : انه لايجوز التزوج بالكتابيات البتة ، واحتجوا بهذه الآيات، فقالوا: انه تعالى بين أن عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الأمة المسلمة ، ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا ، لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الأمة المسلمة متعينة ، وذلك ينفى دلالة الآية . ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) وقد بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير هذه الآية أن الكتابية مشركة .

﴿المسألة السابعة﴾ الآية دالة على التحذير من نكاح الاماء ، وأنه لايجوز الاقدام عليه إلا عند الضرورة ، والسبب فيه وجوه : الأول : أن الولد يتبع الأم فى الرق والحرية ، فاذا كانت الأم رقيقة علق الولد رقيقا ، وذلك يوجب النقص فى حق ذلك الانسان وفى حق ولده . والثانى : أن الأمة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت فى غاية الوقاحة، وربما تعودت الفجور ، وكل ذلك ضرر على الأزواج . الثالث : أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج ، فمثل هذه الزوجة لاتخلص للزوج كخلوص الحرة ، فربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لأن السيد يمنعها ويحبسها . الرابع : أن المولى قد يبيعها من إنسان آخر ، فعلى قول من يقول : بيع الأمة طلاقها ، تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى ، وعلى قول من لايرى ذلك فقد يسافر المولى الثانى بها وبولدها ، وذلك من أعظم المضار . الخامس : أن مهرها ملك لمولاها ، فهى لا تقدر على هبة مهرها من زوجها، ولا على إبرائه عنه، بخلاف الحرة ، فلهذه الوجوه ماأذن الله فى نكاح الأمة إلا على سبيل الرخصة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (فما ملكت أيمانكم) أى فليتزوج مما ملكت أيمانكم. قال ابن عباس: يريد جارية أختك، فان الانسان لايجوز له أن يتزوج بجارية نفسه.

﴿المسألة الثانية﴾ الفتيات: المملوكة جمع فتاة، والعبد فتى، وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لا يقولن أحدكم عبدى ولكن ليقل فتاى وفتاتى» ويقال للجارية الحديثة: فتاة، وللغلام فتى، والأمة تسمى فتاة، عجوزاً كانت اوشابة، لأنها كالشابة فى أنها لا توقر توقير الكبير.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من فتياتكم المؤمنات) يدل على تقييد نكاح الأمة بما إذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالأمة الكتابية، سواء كان الزوج حراً أو عبدا، وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن، وقول مالك والشافعى، وقال أبو حنيفة: يجوز التزوج بالأمة الكتابية.

حجة الشافعى رضى الله عنه: أن قوله (من فتياتكم المؤمنات) تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة. وذلك ينفى جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما فى مسألة طول الحرة، وأيضا قال تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن)

حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه: النص والقياس: أما النص فالعمومات التى ذكرنا تمسكه بها فى طول الحرة، وآكدها قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) وأما القياس فهو أنا أجمعنا على أن الكتابية الحرة مباحة، والكتابية المملوكة أيضا مباحة، فكذلك إذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب أنه يجوز.

والجواب عن العمومات: أن دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات، وعن القياس: أن الشافعى قال: إذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد، أما إذا تزوج بالأمة الكتابية فهناك نوعان من النقص: الرق والكفر. فظهر الفرق.

ثم قال تعالى ﴿والله أعلم بايمانكم﴾ قال الزجاج: معناه اعملوا على الظاهر فى الايمان فانكم مكلفون بظواهر الأمور، والله يتولى السرائر والحقائق.

ثم قال تعالى ﴿بعضكم من بعض﴾ وفيه وجهان: الأول: كلكم أولاد آدم فلا تداخلنكم أنفة من تزوج الاماء عند الضرورة. والثانى: ان المعنى: كلكم مشتركون فى الايمان، والايمان أعظم الفضائل، فاذا حصل الاشتراك فى أعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقوله (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) قال الزجاج: فهذا الثانى أولى لتقدم ذكر المؤمنات، أو لأن الشرف بشرف الاسلام أولى منه بسائر الصفات، وهو يقوى قول الشافعي رضي الله عنه: ان الايمان شرط لجواز

نـكاح الأمة .

واعلم أن الحكمة فى ذكر هذه الـكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب ، فأعلم فى ذكر هذه الـكلمة أن الله لاينظر ولا يلتفت اليه . روى عن الرسول صـلى الله عليه وسـلم أنه قال «ثلاث من أمر الجاهلية : الطعن فى الأنساب ، والفخر بالأحساب ، والاستسقاء بالانواء ، ولايدعها الناس فى الاسلام» وكان أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين ، فذكر تعالى هذه الـكلمة زجرا لهم عن أخلاق أهل الجاهلية .

ثم إنه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال ﴿فانـكحوهن باذن أهلهن﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفقوا على أن نكاح الأمة بدون إذن سيدها باطل ، ويدل عليه القرآن والقياس . أما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى (فانـكحوهن باذن أهلهن) يقتضى كون الاذن شرطا فى جواز النـكاح ، وان لم يكن النـكاح واجبا . وهو كقوله عليـه الصلاة والسلام «من أسلم فليسـلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» فالسلم ليس بواجب ، ولـكنه إذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط ، كذلك النـكاح وان لم يكن واجبا، لـكنه إذا أراد أن يتزوج أمة ، وجب أن لايتزوجها إلا باذن سيدها . وأما القياس : فهو أن الأمة ملك للسيد ، وبعد التزوج يبطل عليه أكثر منافعها ، فوجب أن لايجوز ذلك إلا باذنه . واعلم أن لفظ القرآن مقتصر على الأمة ، وأما العبد فقد ثبت ذلك فى حقه بالحديث عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تزوج العبد بغير اذن السيد فهو عاهر»

﴿المسألة الثانيـة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : المرأة البالغة العاقلة لايصح نكاحها إلا باذن الولى . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يصح ، احتج الشافعى بهذه الآية ، وتقريره أن الضمير فى قوله (فانـكحوهن باذن أهلهن) عائد إلى الاماء ، والأمة ذات موصوفة بصفة الرق ، وصفة الرق صفة زائلة ، والاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة زائلة لايتناول الاشارة إلى تلك الصفة ، ألاترى أنه لو حلف لايتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه يحنث فى يمينه ، فثبت أن الاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة ، باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية ، وإذا ثبت هذا فنقول : قوله (فانـكحوهن باذن أهلهن) اشارة إلى الاماء . فهذه الاشارة وجب أن تكون باقية حال زوال الرق عنهن ، وحصول صفة الحرية لهن ، وإذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة فى هـذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على إذن وليها ، وإذا ثبت ذلك فى هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم فى سائر الصور ؛ ضرورة أنه لاقائل بالفرق . احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على فساد قول الشافعي

فى هذه المسألة فقال : مذهبه أنه لاعبارة للمرأة فى عقد النكاح ، فعلى هذا لايجوز للمرأة أن تزوج أمتها، بل مذهبه أن توكل غيرها بتزويج أمتها . قال : وهذه الآية تبطل ذلك، لأن ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول اذن أهلها ، فمن قال لا يكفى ذلك كان تاركا لظاهر الآية ،

والجواب من وجوه : الأول : أن المراد بالاذن الرضا . وعندنا أن رضا المولى لابد منه ، فأما أنه كاف فليس فى الآية دليل عليه ، وثانيها : أن أهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن ، وذلك إما المولى إن كان رجلا، أو ولى مولاها إن كان مولاها امرأة . وثالثها : هب أن الاهل عبارة عن المولى ، لكنه عام يتناول الذكور والاناث ، والدلائل الدالة على أن المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه الصلاة والسلام «العاهر هى التى تنكح نفسها» فثبت بهذا الحديث أنه لاعبارة لها فى نكاح نفسها ، فوجب أن لا يكون لها عبارة فى نكاح مملوكتها ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وآتوهن أجورهن بالمعروف﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير الآية قولان : الأول : ان المراد من الأجور : المهور . وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها إذا نكحها ، سمى لها المهر أو لم يسم ، لأنه تعالى لم يفرق بين من سمى، وبين من لم يسم فى إيجاب المهر ، ويدل على أنه قد أراد مهر المثل قوله تعالى (بالمعروف) وهذا إنما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن فى المعتاد والمتعارف كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) الثانى : قال القاضى : ان المراد من أجورهن النفقة عليهن ، قال هذا القائل : وهذا أولى من الأول ، لأن المهر مقدر ، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه ، فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لايقدح فى وجوب نفقتها وكفايتها كما فى حق الحرة إذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ، ثم قال القاضى : اللفظ وان كان يحتمل ماذكرناه فأكثر المفسرين يحملونه على المهر ، وحملوا قوله (بالمعروف) على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتأخير .

﴿المسألة الثانية﴾ نقل أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك أن الأمة هى المستحقة لقبض مهرها ، وان المولى إذا آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجر دونها وهؤلاء احتجوا فى المهر بهذه الآية ، وهو قوله (وآتوهن أجورهن) وأما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس ، أما النص فقوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء) وهذا ينفى كون المملوك مالكا لشىء أصلا ، وأما القياس فهو أن المهر وجب عوضا عن منافع البضع ، وتلك المنافع مملوكة للسيد ، وهو الذى أباحها للزوج بقيد النكاح ، فوجب أن

يكون هو المستحق لبدلهـا .

والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه : الأول : انا إذا حملنا لفظ الأجور فى الآية على النفقة زال السؤال بالكلية . الثانى : أنه تعالى إنما أضاف إيتاء المهور اليهن لأنه ثمن بضعهن وليس فى قوله (وآتوهن) مايوجب كون المهر ملكا لهن ، ولكنه عليه الصلاة والسلام قال «العبد وما فى يده لمولاه» فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذه الطريق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : محصنات أى عفائف ، وهو حال من قوله (فانكحوهن) باذن أهلهن ، فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزوانى من الاماء ، واختلف الناس فى أن نكاح الزوانى هل يجوز أم لا ؟ وسنذكره فى قوله (الزانى لا ينكح إلا زانية) والأكثرون على أنه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله (غير مسافحات) أى غير زوان (ولا متخذات أخدان) جمع خدن ، كالاتراب جمع ترب ، والخدن الذى يخادنك وهو الذى يكون معك فى كل أمر ظاهر وباطن . قال أكثر المفسرين : المسافحة هى التى تؤاجر نفسها مع أى رجل أرادها ، والتى تتخذ الخدن فهى التى تتخذ خدنا معينا ، وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين ، وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية ، فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لاجرم أن الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ، ونص على حرمتهما معاً ، ونظيره أيضاً قوله تعالى (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذه الآية أحد مايستدل به من لا يجعل الايمان فى نكاح الفتيات شرطا ، لأنه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات أيضاً شرطا ، وهذا ليس بشرط .

وجوابه : أن هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات ، بل على قوله (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) ولا شك أن كل ذلك واجب ، فعلمنا أنه لا يلزم من عدم الوجوب فى هذا ، عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (أحصن) بالفتح فى الألف ، والباقون بضم الألف ، فمن فتح فمعناه : أسلمن ، هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبى والنخعى والسدى ، ومن

ضم الألف فمعناه : أنهن أحصن بالازواج . هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد . ومنهم من طعن فى الوجه الأول فقال : انه تعالى وصف الاماء بالايمان فى قوله (فتياتكم المؤمنات) ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات ، ثم يقال : فاذا آمن ، فان حالهن كذا وكذا ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكمين : الأول : حال نكاح الاماء ، فاعتبر الايمان فيه بقوله (من فتياتكم المؤمنات) والثانى : حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة ، فذكر حال إيمانهن أيضا فى هذا الحكم ، وهو قوله (فاذا أحصن)

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية إشكال قوى ، وهو أن المحصنات فى قوله (فعليهن نصف ماعلى المحصنات) إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات ، أو المراد منه الحرائر الأبكار . والسبب فى إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن . والأول مشكل ، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات فى الزنا: الرجم ، فهذا يقتضى أن يجب فى زنا الاماء نصف الرجم ، ومعلوم أن ذلك باطل . والثانى : وهو أن يكون المراد : الحرائر الأبكار ، فنصف ماعليهن هو خمسون جلدة ، وهذا القدر واجب فى زنا الأمة سواء كانت محصنة أولم تكن ، فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن ، وظاهر الآية يقتضى كونه معلقا بمجموع الأمرين : الاحصان والزنا ، لأن قوله (فاذا أحصن فان أتين بفاحشة) شرط بعد شرط ، فيقتضى كون الحكم مشروطاً بهما نصا ، فهذا إشكال قوى فى الآية .

والجواب : أنا نختار القسم الثانى ، وقوله (فاذا أحصن) ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لأن يجب فى زناها خمسون جلدة ، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج ، فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لايزيد عليه ، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضاً أولى ، وهذا مما يجرى مجرى المفهوم بالنص ، لأن عند حصول مايغلظ الحد ، لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق ، فبأن يجب هذا القدر عند مالا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوارج اتفقوا على انكار الرجم ، واحتجوا بهذه الآية ، وهو أنه تعالى أوجب على الأمة نصف ماعلى الحرة المحصنة، فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم ، لزم أن يكون الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل ، فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا الجلد ، والجواب عنه ماذكرناه فى المسألة المتقدمة ، وتمام الكلام فيه مذكور فى سورة النور فى تفسير قوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلا فى نقصان حكم العبد عن حكم الحر

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ

فى غير الحد ، وإن كان فى الأمور مالا يجب ذلك فيه والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم﴾ ولم يختلفوا فى أن ذلك راجع إلى نكاح الاماء فكأنه قال : فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشى العنت منكم ، والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى (والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم ) أى لشدد الأمر عليكم فألزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال (ودوا ماعنتم قدبدت البغضاء من أفواههم)، أى أحبوا أن تقعوا فى الضرر الشديد . وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع فى الحد فى الدنيا وفى العذاب العظيم فى الآخرة ، فهذا هو العنت . والثانى : أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدى بالانسان إلى الأمراض الشديدة ، أما فى حق النساء فقد تؤدى الى اختناق الرحم ، وأما فى حق الرجال فقد تؤدى إلى أوجاع الوركين والظهر . وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن

ثم قال تعالى ﴿وأن تصبروا خير لكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة أعنى عدم القدرة على التزوج بالحرة ، ووجود العنت ، وكون الأمة مؤمنة : الأولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة فى هذا النكاح

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه أن الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل ، فان كان مذهبهم أن الاشتغال بالنكاح مطلقاً أفضل من الاشتغال بالنوافل ، سواء كان النكاح نكاح الحرة أو نكاح الأمة ، فهذه الآية نص صريح فى بطلان قولهم ، وإن قالوا : إنا لانرجح نكاح الأمة على النافلة ، فحينئذ يسقط هذا الاستدلال ، إلا أن هذا التفصيل ما رأيته فى شىء من كتبهم والله أعلم .

ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ﴿والله غفور رحيم﴾ وهذا كالمؤكد لما ذكره من أن الأولى ترك هذا النكاح ، يعنى انه وان حصل ما يقتضى المنع من هذا الكلام إلا أنه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم اليه ، فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾ فيه مسائل :

وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «٢٦»

﴿المسألة الأولى﴾ اللام في قوله (ليبين لكم) فيه وجهان : الأول : قالوا : إنه قد تقام اللام مقام «أن» فى أردت وأمرت ، فيقال : أردت أن تذهب. وأردت لتذهب، وأمرتك أن تقوم، وأمرتك لتقوم ، قال تعالى (يريدون ليطفؤا نور الله) يعنى يريدون أن يطفؤا ، وقال (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) والوجه الثانى : أن نقول : إن فى الآية إضمارا ، والتقدير: يريد الله إنزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم ، وكذا القول فى سائر الآيات التى ذكروها ، فقوله (يريدون ليطفؤا نور الله) يعنى يريدون كيدهم وعنادهم ليطفؤا ، وأمرنا بما أمرنا لنسلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : قوله (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم) معناهما شيء واحد ، والتكرير لأجل التأكيد وهذا ضعيف ، والحق أن المراد من قوله (ليبين لكم) هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف، وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح .

ثم قال ﴿ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ وفيه قولان : أحدهما : أن هذا دليل على أن كل مابين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء فى الآيات المتقدمة . فقد كان الحكم أيضا كذلك فى جميع الشرائع والملل . والثانى : أنه ليس المراد ذلك ، بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم فى بيان مالكم فيه من المصلحة كما بينه لهم . فان الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة فى نفسها ، إلا أنها متفقة فى باب المصالح ، وفيه قول ثالث : وهو أن المعنى : أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق .

ثم قال تعالى ﴿ويتوب عليكم﴾ قال القاضى : معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة ، فلاجرم بينها وأزال الشبهة عنها ، كذلك وقع التقصير والتفريط منا . فيريد أن يتوب علينا . لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب ، وقد يعصى فيحتاج إلى التلافى بالتوبة .

واعلم أن فى الآية إشكالا : وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى . وإما أن يكون الحق ماتقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى ، والآية مشكلة على كلا القولين . أما على القول الأول : فلأن على هذا القول كل مايريده الله تعالى فانه يحصل ، فاذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكلنا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وأما على القول الثانى : فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا ، وقوله (ويتوب عليكم) ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذى يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة ، فهذه الآية مشكلة على كلا القولين .

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا «٢٧»

والجواب أن نقول : إن قوله (ويتوب عليكم) صريح فى أنه تعالى هو الذى يفعل التوبة فينا . والعقل أيضا مؤكد له، لأن التوبة عبارة عن الندم فى الماضى ، والعزم على عدم العود فى المستقبل ، والندم والعزم من باب الارادات ، والارادة لا يمكن إرادتها، وإلا لزم التسلسل ، فاذن الارادة يمتنع أن تكون فعل الانسان، فعلمنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى ، فصار هذا البرهان العقلى دالا على صحة ما أشعر به ظاهر القرآن وهو أنه تعالى هو الذى يتوب علينا فأما قوله :لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة ، فنقول : قوله (ويتوب عليكم) خطاب مع الأمة.وقد تاب عليهم فى نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة فى هذه الآيات ، وحصلت هذه التوبة لهم فزال الاشكال والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿والله عليم حكيم﴾ أى عليم بأحوالكم ، حكيم فى كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال تعالى ﴿والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل: المجوس كانوا يحلون الأخوات وبنات الاخوة والأخوات ، فلما حرمهن الله تعالى قالوا : إنكم تحلون بنت الخالة والعمة، والخالة والعمة عليكم حرام، فانكحوا أيضا بنات الأخ والأخت، فنزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : قوله ( والله يريد أن يتوب عليكم) يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل ، والطاعة من الكل . قال أصحابنا : هذا محال لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعلمه بأنه لا يتوب مع توبته ضدان ، وذلك العلم ممتنع الزوال ، ومع وجوب أحد الضدين كانت إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالا ، وذلك محال، وأيضاً إذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا ميلا عظيما، ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن ، فحينئذ نفاذ الشيطان فى ملك الرحمن أتم من نفاذ الرحمن فى ملك نفسه وذلك محال، فثبت أن قوله (والله يريد أن يتوب عليكم) خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم .

## يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا «٢٨»

ثم قال ﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى التخفيف قولان : الأول : المراد منه إباحة نكاح الأمة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل ، والباقون قالوا: هذا عام فى كل أحكام الشرع، وفى جميع مايسره لنا وسهله علينا، إحسانا منه الينا ، ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بنى إسرائيل ، ونظيره قوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والاغلال التى كانت عليهم) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام « جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة »

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذا يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى ، إذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ، ثم يقول له : لا تكفر . فهذا أعظم وجوه التثقيل ، ولا يخلق فيه الايمان ، ولا قدرة للعبد على خلق الايمان . ثم يقول له : آمن ، وهذا أعظم وجوه التثقيل . قال : ويدل أيضا على أن تكليف مالا يطاق غير واقع ، لأنه أعظم وجوه التثقيل .

والجواب : أنه معارض بالعلم والداعى . وأكثر ماذكرناه .

ثم قال ﴿وخلق الانسان ضعيفا﴾ والمعنى أنه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والأقرب أنه يحمل الضعف فى هذا الموضع لاعلى ضعف الخلقة ، بل يحمل على كثرة الدواعى إلى اتباع الشهوة واللذة ، فيصير ذلك كالوجه فى أن يضعف عن احتمال خلافه . وإنما قلنا : ان هذا الوجه أولى ، لأن الضعف فى الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته إلى الطاعة كان فى حكم القوى والقوى فى الخلقة والآلة إذا كان ضعيف الدواعى إلى الطاعة صار فى حكم الضعيف ، فالتأثير فى هذا الباب لضعف الداعية وقوتها ، لا لضعف البدن وقوته ، هذا كله كلام القاضى . وهو كلام حسن ، ولكنه يهدم أصله . وذلك لما سلم أن المؤثر فى وجود الفعل وعدمه، قوة الداعية وضعفها فلو تأمل لعلم أن قوة الداعية وضعفها لا بد له من سبب ، فان كان ذلك لداعية أخرى من العبد لزم التسلسل ، وإن كان الكل من الله ، فذاك هو الحق الذى لا محيد عنه ، وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ روى عن ابن عباس أنه قال : ثمان آيات فى سورة النساء هى خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت (يريد الله ليبين لكم . والله يريد أن يتوب عليكم . يريد الله أن يخفف عنكم . إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه . إن الله لا يغفر أن يشرك به . إن الله لا يظلم مثقال

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا «٢٩» وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا «٣٠»

---

ذرة . ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه . مايفعل الله بعذابكم)

ويقول محمد الرازى مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى : اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك أهلا لها يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين .

﴿النوع الثامن﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه السورة

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيراً﴾

اعلم أن فى كيفية النظم وجهين : الأول: أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف فى النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف فى الأموال . والثانى : قال القاضى : لما ذكر ابتغاء النكاح بالأموال وأمر بايفاء المهور والنفقات ، بين من بعد كيف التصرف فى الأموال فقال (ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى خص الأكل ههنا بالذكر وإن كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة ، لما أن المقصود الأعظم من الأموال: الأكل ، ونظيره قوله تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما)

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير الباطل وجهين: الأول : أنه اسم لكل مالا يحل فى الشرع ، كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق . وعندى أن حمل الآية على هذا الوجه يقتضى كونها مجملة، لأنه يصير تقدير الآية : لا تأكلوا أموالكم التى جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع ، فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الآية مجملة لامحالة . والثانى : ماروى عن ابن عباس والحسن رضى الله عنهم : أن الباطل هو كل

ما يؤخذ من الانسان بغير عوض ، وبهذا التقدير لا تكون الآية مجملة ، لكن قال بعضهم : إنها منسوخة ، قالوا : لما نزلت هذه الآية تحرج الناس من أن يأكلوا عند أحد شيئا ، وشق ذلك على الخلق ، فنسخه الله تعالى بقوله فى سورة النور (ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم) الآية . وأيضا : ظاهر الآية إذا فسرنا الباطل بما ذكرناه ، تحرم الصدقات والهبات ، ويمكن أن يقال : هذا ليس بنسخ وإنما هو تخصيص ، ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال : هذه الآية محكمة ما نسخت ، ولا تنسخ إلى يوم القيامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل ، وأكل مال نفسه بالباطل ؛ لأن قوله (أموالكم) يدخل فيه القسمان معا ، كقوله (ولا تقتلوا أنفسكم) يدل على النهى عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل . أما أكل مال نفسه بالباطل . فهو إنفاقه فى معاصى الله ، وأما أكل مال غيره بالباطل فقد عددناه .

ثم قال ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (تجارة) بالنصب ، والباقون بالرفع . أما من نصب فعلى « كان » الناقصة ، والتقدير : إلا أن تكون التجارة تجارة ، وأما من رفع فعلى « كان » التامة ، والتقدير : إلا أن توجد وتحصل تجارة . وقال الواحدى : والاختيار الرفع . لأن من نصب أضمر التجارة فقال : تقديره إلا أن تكون التجارة تجارة ، والاضمار قبل الذكر ليس بقوى وإن كان جائزا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا) فيه وجهان : الأول : أنه استثناء منقطع ، لأن التجارة عن تراض ليس من جنس أكل المال بالباطل . فكان «إلا» ههنا بمعنى «بل» والمعنى : لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض . الثانى : ان من الناس من قال : الاستثناء متصل وأضمر شيئاً ، فقال التقدير : لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، وإن تراضيتم كالربا وغيره ، إلا أن تكون تجارة عن تراض .

واعلم أنه كما يحل المستفاد من التجارة ، فقد يحل أيضاً المال المستفاد من الهبة والوصية والارث وأخذ الصدقات والمهر وأروش الجنايات ، فان أسباب الملك كثيرة سوى التجارة.

فان قلنا : إن الاستثناء منقطع فلا إشكال ، فانه تعالى ذكر ههنا سبباً واحدا من أسباب الملك ولم يذكر سائرها ، لا بالنفى ولا بالاثبات .

وإن قلنا : الاستثناء متصل كان ذلك حكما بأن غير التجارة لا يفيد الحل ، وعند هذا لابد إما من النسخ أو التخصيص .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : النهى فى المعاملات يدل على البطلان ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لايدل عليه ، واحتج الشافعى على صحة قوله بوجوه : الأول : أن جميع الأموال مملوكة لله تعالى ، فاذا أذن لبعض عبيده فى بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما إذا وكل الانسان وكيلا فى بعض التصرفات ، ثم إن الوكيل إذا تصرف على خلاف قول الموكل فذاك غير منعقد بالاجماع ، فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازى لاينعقد فبأن يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقى غيرمنعقد كان أولى . وثانيها : أن هذه التصرفات الفاسدة إما أن تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهى عنه فى الوجود ، وإما أن لاتكون فان كان الأول وجب القول ببطلانها قياساعلى التصرفات الفاسدة . والجامع السعى فى أن لايدخل منشأ النهى فى الوجود ، وإن كان الثانى وجب القول بصحتها، قياسا على التصرفات الصحيحة، والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسد ، فثبت أنه لابد من وقوع التصرف على هذين الوجهين . فأما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال ، وثالثها : أن قوله: لاتبيعوا الدرهم بدرهمين ، كقوله لاتبيعوا الحر بالعبد ، فكما أن هذا النهى باللفظ لكنه نسخ للشريعة فكذا الأول ، وإذا كان ذلك نسخا للشريعة بطل كونه مفيداً للحكم والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو حنيفة رحمة الله عليه ، خيار المجلس غير ثابت فى عقود المعاوضات المحضة ، وقال الشافعى رحمه الله عليه : ثابت . احتج أبو حنيفة بالنصوص : أولها : هذه الآية، فان قوله (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم )ظاهره يقتضى الحل عند حصول التراضى ،سواء حصل التفرق أو لم يحصل . وثانيها : قوله (أوفوا بالعقود)فألزم كل عاقد الوفاء بما عقد عن نفسه . وثالثها : قوله عليه الصلاة والسلام «لايحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه» وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع ، فوجب أن يحصل الحل . ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعامافلايبعه حتى يقبضه» جوز بيعه بعد القبض ، وخامسها : ماروى أنه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصيعان ، وأباح بيعه إذا جرى فيه الصيعان ، ولم يشترط فيه الافتراق . وسادسها : قوله عليه الصلاة والسلام « لايجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » واتفقوا على أنه كما اشترى حصل العتق، وذلك يدل على أنه يحصل الملك بمجرد العقد .

واعلم أن الشافعى يسلم عموم هذه النصوص، لكنه يقول: أنتم أثبتم خيار الرؤية فى شراء مالم يره المشترى بحديث اتفق المحدثون على ضعفه ، فنحن أيضاً نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا» وتأويلات أصحاب

أبى حنيفة لهذا الخبر وأجوبتها مذكورة فى الخلافيات والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ اتفقوا على أن هذا نهى عن أن يقتل بعضهم بعضا وإنما قال (أنفسكم) لقوله عليه السلام «المؤمنون كنفس واحدة» ولأن العرب يقولون: قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم لأن قتل بعضهم يجرى مجرى قتلهم . واختلفوا فى أن هذا الخطاب هل هو نهى لهم عن قتلهم أنفسهم؟ فأنكره بعضهم وقال: إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه، لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه ، وذلك لأن الصارف عنه فى الدنيا قائم ، وهو الألم الشديد والذم العظيم ، والصارف عنه أيضا فى الآخرة قائم ، وهو استحقاق العذاب العظيم ، وإذا كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن للنهى عنه فائدة ، وإنما يمكن أن يذكر هذا النهى فيمن يعتقد فى قتل نفسه مايعتقده أهل الهند ، وذلك لا يتأتى من المؤمن ، ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمناً بالله واليوم الآخر ، قد يلحقه من الغم والأذية مايكون القتل عليه أسهل من ذلك ، ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذى ذكرناه ، وإذا كان كذلك كان فى النهى عنه فائدة ، وأيضا ففيه احتمال آخر، كأنه قيل : لا تفعلوا ماتستحقون به القتل : من القتل والردة والزنا بعد الاحصان ، ثم بين تعالى أنه رحيم بعباده ولأجل رحمته نهاهم عن كل مايستوجبون به مشقة أو محنة ، وقيل : إنه تعالى أمر بنى إسرائيل بقتلهم أنفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم ياأمة محمد رحيما ، حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة .

ثم قال ﴿ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا﴾
واعلم أن فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن قوله (ومن يفعل ذلك) إلى ماذا يعود ؟ على وجوه: الأول : قال عطاء : إنه خاص فى قتل النفس المحرمة، لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات الثانى : قال الزجاج : إنه عائد إلى قتل النفس وأكل المال بالباطل لأنهما مذكوران فى آية واحدة . والثالث : قال ابن عباس : إنه عائد إلى كل مانهى الله عنه من أول السورة إلى هذا الموضع .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (ومن يفعل ذلك عدوانا) لأن فى جملة ماتقدم قتل البعض للبعض ، وقد يكون ذلك حتما كالقود ، وفى جملة ماتقدم أخذ المال، وقد يكون ذلك حقا كما فى الدية وغيرها ، فلهذا السبب شرطه تعالى فى ذلك الوعيد .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة : هذه الآية دالة على القطع بوعيد أهل الصلاة . قالوا :

إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا «٣١»

وقوله (فسوف نصليه نارا) وان كان لايدل على التخليد إلا أن كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم ، فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، لأنه لاقائل بالفرق . والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم فى مواضع ، إلا أن الذى نقوله ههنا : ان هذا مختص بالكفار، لأنه قال (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما) ولا بد من الفرق بين العدوان و بين الظلم دفعا للتكرير . فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدى على تكاليف الله ، ولا شك أن من كان كذلك كان كافراً لا يقال : أليس أنه وصفهم بالايمان فقال (ياأيها الذين آمنوا) فكيف يمكن أن يقال : المراد بهم الكفار؟ لأنا نقول : مذهبكم أن من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة ، فلا بد على هذا المذهب أن تقولوا : إنهم كانوا مؤمنين ، ثم لما أتوا بهذه الأفعال مابقوا على وصف الايمان ، فاذا كان لابد لكم من القول بهذا الكلام ، فلم لايصح هذا الكلام منا أيضا فى تقرير ماقلناه ؟ والله أعلم .

ثم انه تعالى ختم الآية فقال ﴿وكان ذلك على الله يسيرا﴾

واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله على السوية ، وحينئذ يمتنع أن يقال : ان بعض الأفعال أيسر عليه من بعض ، بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى (وهو أهون عليه) أو يكون معناه المبالغة فى التهديد ، وهو أن أحداً لايقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه ،

قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾

اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر الوعيد أتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ من الناس من قال : جميع الذنوب والمعاصى كبائر . روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : كل شىء عصى الله فيه فهو كبيرة، فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله ، فان الله تعالى لا يخلد فى النار من هذه الأمة إلا راجعا عن الاسلام، أو جاحدا فريضة، أو مكذبا بقدر .

واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ هذه الآية ، فان الذنوب لو كانت بأسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر و بين الكبائر .

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (وكل صغير وكبير مستطر) وقوله (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها)

﴿الحجة الثالثة﴾ ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على ذنوب بأعيانها أنها كبائر ، كقوله «الكبائر: الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس» وذلك يدل على أن منها ماليس من الكبائر .

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله تعالى (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذا صريح فى أن المنهيات أقسام ثلاثة : أولها : الكفر ، وثانيها : الفسوق . وثالثها : العصيان ، فلابد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف ، وما ذاك إلا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر ، فالكبائر هى الفسوق ، والصغائر هى العصيان . واحتج ابن عباس بوجهين : أحدهما : كثرة نعم من عصى . والثانى : إجلال من عصى ، فان اعتبرنا الأول فنعم الله غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وان اعتبرنا الثانى فهو أجل الموجودات وأعظمها ، وعلى التقديرين وجب أن يكون عصيانه فى غاية الكبر ، فثبت أن كل ذنب فهو كبيرة .

والجواب من وجهين : الأول : كما أنه تعالى أجل الموجودات وأشرفها ، فكذلك هو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين ، وأغنى الأغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، وكل ذلك يوجب خفة الذنب . الثانى : هب أن الذنوب كلها كبيرة من حيث أنها ذنوب ، ولكن بعضها أكبر من بعض ، وذلك يوجب التفاوت . إذا ثبت أن الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر ، فالقائلون بذلك فريقان : منهم من قال : الكبيرة تتميز عن الصغيرة فى نفسها وذاتها ، ومنهم من قال : هذا الامتياز إنما يحصل لافى ذواتها ، بل بحسب حال فاعلها ، ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين .

﴿أما القول الأول﴾ فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديداً ، ونحن نشير إلى بعضها ، فالأول : قال ابن عباس : كل ماجاء فى القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة ، نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف . الثانى : قال ابن مسعود : افتتحوا سورة النساء ، فكل شىء نهى الله عنه حتى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة ، ثم قال : مصداق ذلك (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) الثالث : قال قوم : كل عمد فهو كبيرة . واعلم أن هذه الأقوال ضعيفة .

﴿أما الأول﴾ فلأن كل ذنب لابد وأن يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل ،

فالقول بأن كل ماجاء فى القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضى أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه .

﴿وأما الثانى﴾ فهو أيضا ضعيف . لأن الله تعالى ذكر كثيراً من الكبائر فى سائر السور ، ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة .

﴿وأما الثالث﴾ فضعيف أيضا ، لأنه ان أراد بالعمد أنه ليس بساه عن فعله ، فما هذا حاله هو الذى نهى الله عنه ، فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه ، وان أراد بالعمد أن يفعل المعصية مع العلم بأنها معصية ، فمعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لايعلمون أنه معصية ، وهو مع ذلك كفر كبير ، فبطلت هذه الوجوه الثلاثة . وذكر الشيخ الغزالى رحمه الله فى منتخبات كتاب إحياء علوم الدين فصلا طويلا فى الفرق بين الكبائر والصغائر فقال : فهذا كله قول من قال : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها .

﴿وأما القول الثانى﴾ وهو قول من يقول : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها ، فهؤلاء الذين يقولون : إن لكل طاعة قدرا من الثواب ، ولكل معصية قدرا من العقاب ، فاذا أتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ، ثم أتى بمعصية واستحق بها عقابا ، فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يتعادلا ويتساويا ، وهذا وإن كان محتملا بحسب التقسيم العقلى إلا أنه دل الدليل السمعى على أنه لا يوجد ، لأنه تعالى قال (فريق فى الجنة وفريق فى السعير) ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون فى الجنة ولا فى السعير .

﴿والقسم الثانى﴾ أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته ، وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ، ويفضل من الثواب شىء ، ومثل هذه المعصية هى الصغيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير .

﴿والقسم الثالث﴾ أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته ، وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ، ويفضل من العقاب شىء ، ومثل هذه المعصية هى الكبيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط ، وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة ، وهذا قول جمهور المعتزلة .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على أصول كلها باطلة عندنا . أولها : أن هذا مبنى على أن الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا ، وذلك باطل لأنا بينا فى كثير من مواضع هذا الكتاب أن

صدور الفعل عن العبد لا يمكن إلا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ، ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب . وكون المعصية موجبة للعقاب . وثانيها : أن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، إلا أنا نعلم ببديهة العقل أن من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة . فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة فى هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر، مع أن الأمة مجمعة على أن شرب هذه القطرة من الكبائر ، فان أصروا وقالوا : بل عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد أبطلوا على أنفسهم أصلهم ، فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ، ومن الأمور المتقررة فى العقول أن من جعل عقاب هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم ، فان دفعوا حكم العقل فى هذا الموضع فقد أبطلوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه ، وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد ، وثالثها : أن نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبيد ، وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات ، فكان أداء الطاعات أداء لما وجب بسبب النعم السابقة ، ومثل هذا لا يوجب فى المستقبل شيئاً آخر ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب أصلا ، وإذا كان كذلك فكل معصية يؤتى بها فان عقابها يكون أزيد من ثواب فاعلها ، فوجب أن يكون جميع المعاصى كبائر ، وذلك أيضاً باطل . ورابعها : أن هذا الكلام مبنى على القول بالاحباط ، وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة فى إبطال القول بالاحباط فى سورة البقرة ، فثبت أن هذا الذى ذهبت المعتزلة اليه فى الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى أن الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟ فالأكثرون قالوا : إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ، لأنه تعالى لما بين فى هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر ، فاذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة ، عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك إغراء له بالاقدام على تلك الصغائر ، والاغراء بالقبيح لا يليق بالجملة ، أما إذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر . ولم يعرف فى شيء من الذنوب أنه صغيرة، ولا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجراً له عن الاقدام عليه . قالوا: ونظير هذا فى الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى فى الصلوات وليلة القدر فى ليالى رمضان ، وساعة الاجابة فى ساعات الجمعة، ووقت الموت فى جميع الأوقات. والحاصل أن هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى فى شيء من الذنوب أنه صغيرة ، وأن لا يبين أن الكبائر ليست

إلا كذا وكذا ، فانه لو بين ذلك لكان ماعداها صغيرة ، فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ، ولكن يجوز أن يبين فى بعض الذنوب أنه كبيرة . روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «ماتعدون الكبائر» فقالوا : الله ورسوله أعلم ، فقال «الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وقول الزور وأكل الربا وقذف المحصنات الغافلات» وعن عبدالله بن عمر أنه ذكرها وزادفيها : استحلال آمين البيت الحرام ، وشرب الخمر . وعن ابن مسعود أنه زاد فيها : القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله ، والأمن من مكر الله . وذكر عن ابن عباس أنها سبعة . ثم قال : هى إلى السبعين أقرب . وفى رواية أخرى إلى السبعمائة أقرب والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أبو القاسم الكعبى بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر فقال : قد كشف الله بهذه الآية الشبهة فى الوعيد ، لأنه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر ، بين أن من اجتنبها يكفر عنه سيآته ، وهذا يدل على أنهم إذا لم يجتنبوها فلا تكفر ، ولو جاز أن يغفر تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام .

وأجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : انكم إما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث إنه تعالى لما ذكر أن عند اجتناب الكبائر يكفر السيآت ، وجب أن عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها ، لأن تخصيص الشىء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه وهذا باطل . لأن عند المعتزلة هذا الأصل باطل ، وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة . وإما أن تستدلوا به من حيث أن المعلق بكلمة «إن» على الشىء عدم عند عدم ذلك الشىء ، وهذا أيضا ضعيف ، ويدل عليه آيات : إحداها : قوله (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد . وثانيها : قوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن أمانته) وأداء الأمانة واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك . وثالثها (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصلا . ورابعها (فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة) والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده . وخامسها (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا) والاكراه على البغاء محرم ، سواء أردن التحصن أو لم يردن . وسادسها (وإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء) والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل ، وسابعها : (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) والقصر جائز سواء حصل الخوف أو لم يحصل وثامنها (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك) والثلثان كما أنه حق الثلاثة فهو أيضاً حق الثنتين ، وتاسعها قوله (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله) وذلك جائز سواء حصل

الخوف أولم يحصل . وعاشرها : قوله (إن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما) وقد يحصل التوفيق بدون إرادتيهما ، والحادى عشر : قوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وقد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق ، وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة ، فثبت أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يلزم أن يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ، والعجب أن مذهب القاضى عبد الجبار فى أصول الفقه، هو أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ، ثم إنه فى التفسير استحسن استدلال الكعبى بهذه الآية ، وذلك يدل على أن حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغى .

﴿الوجه الثانى من الجواب﴾ قال أبو مسلم الاصفهانى : إن هذه الآية إنما جاءت عقيب الآية التى نهى الله فيها عن نكاح المحرمات ، وعن عضل النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك ، فقال تعالى: إن تجتنبوا هذه الكبائر التى نهيناكم عنها كفرنا عنكم ماكان منكم فى ارتكابها سالفا . وإذا كان هذا الوجه محتملا، لم يتعين حمله على ماذكره المعتزلة . وطعن القاضى فى هذا الوجه من وجهين الأول : أن قوله (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) عام، فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز . الثانى: أن قوله : إن باجتنابهم فى المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ماحصل منها فى الماضى كلام بعيد : لأنه لا يخلو حالهم من أمرين اثنين : إما أن يكونوا قد تابوا من كل ماتقدم، فالتوبة قد أزالت عقاب ذلك لا اجتناب هذه الكبائر ، أو لا يكونوا قد تابوا من كل ماتقدم ، فمن أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيآت؟ هذا لفظ القاضى فى تفسيره.

والجواب عن الأول : أنا لا ندعى القطع بأن قوله (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه ) محمول على ماتقدم ذكره، لكنا نقول : إنه محتمل ، ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ماذكروه . وعن الثانى : أن قولك : من أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات ؟ سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم ، وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال ، وإذا حضر هذا الاحتمال بطل ماذكرتم من الاستدلال والله أعلم .

﴿الوجه الثالث﴾ من الجواب عن هذا الاستدلال : هو أنا إذا أعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن فى الآية زيادة على أن نقول : إن من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيآته ، وحينئذ تصير هذه الآية عامة فى الوعيد ، وعمومات الوعيد ليست قليلة ، فماذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية ، فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية فى هذا الباب ، وإذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبى : إن الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه .

﴿الوجه الرابع﴾ أن هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا ، بالنسبة إلى شيء ، ويكون

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَافَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَسْأَلُوا اللهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا «٣٢»

صغيراً بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذا القول فى الصغائر ، إلا أن الذى يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر. وإذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الكفر؟ وذلك لأن الكفر أنواع كثيرة : منها الكفر بالله وبأنبيائه وباليوم الآخر وشرائعه ، فكان المراد أن من اجتنب عن الكفر كان ماوراءه مغفورا ، وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وإذا كان هذا محتملا ، بل ظاهراً سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : إن عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر ، وعندنا أنه لا يجب عليه شيء ، بل كل مايفعله فهو فضل وإحسان ، وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة .

ثم قال تعالى ﴿وندخلكم مدخلا كريما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ المفضل عن عاصم (يكفر ويدخلكم) بالياء فى الحرفين على ضمير الغائب ، والباقون بالنون على استئناف الوعد ، وقرأ نافع (مدخلا) بفتح الميم وفى الحج مثله ، والباقون بالضم ، ولم يختلفوا فى (مدخل صدق) بالضم ، فبالفتح المراد موضع الدخول ، وبالضم المراد المصدر وهو الادخال ، أى : ويدخلكم إدخالا كريما. وصف الادخال بالكرم بمعنى أن ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم (الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم)

﴿المسألة الثانية﴾ أن مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة ، بل لا بد معه من الطاعات ، فالتقدير : ان أتيتم بجميع الواجبات ، واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة . فهذا أحد مايوجب الدخول فى الجنة . ومن المعلوم أن عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب ، بل ههنا سبب آخر هو السبب الأصلى القوى ، وهو فضل الله وكرمه ورحمته ، كما قال (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن وسألوا الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليما﴾

اعلم أن فى النظم وجهين : الأول : قال القفال رحمه الله : انه تعالى لما نهاهم فى الآية المتقدمة عن أكل الأموال بالباطل ، وعن قتل النفس ، أمرهم فى هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات ، وهو أن يرضى كل أحد بما قسم الله له ، فانه إذا لم يرض بذلك وقع فى الحسد ، واذا وقع فى الحسد وقع لامحالة فى أخذ الأموال بالباطل وفى قتل النفوس . فأما إذا رضى بما قدره الله أمكنه الاحتراز عن الظلم فى النفوس وفى الأموال .

﴿الوجه الثانى﴾ فى كيفية النظم : هو أن أخذ المال بالباطل وقتل النفس، من أعمال الجوارح فأمر أولا بتركهما ليصير الظاهر طاهراً عن الأفعال القبيحة ، وهو الشريعة . ثم أمر بعده بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد، ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة ، وذلك هو الطريقة . ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التمنى عندنا عبارة عن ارادة مايعلم أو يظن أنه لايكون ، ولهذا قلنا : انه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لايؤمن لكان متمنيا . وقالت المعتزلة : النهى عن قول القائل : ليته وجد كذا ، أو ليته لم يوجد كذا ، وهذا بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا ، بل لابد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ، ولا معنى له إلا ماذكرناه من إرادة مايعلم أو يظن أنه لايكون .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية ، أو بدنية ، أو خارجية .

أما السعادات النفسانية فنوعان : أحدهما : مايتعلق بالقوة النظرية ، وهو : الذكاء التام والحدس الكامل ، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية . وثانيهما : مايتعلق بالقوة العملية ، وهى : العفة التى هى وسط بين الخمود والفجور ، والشجاعة التى هى وسط بين التهور والجبن ، واستعمال الحكمة العملية الذى هو توسط بين البله والجربزة ، ومجموع هذه الأحوال هو العدالة .

وأما السعادات البدنية : فالصحة والجمال ، والعمر الطويل فى ذلك مع اللذة والبهجة .

وأما السعادات الخارجية : فهى كثرة الأولاد الصلحاء ، وكثرة العشائر ، وكثرة الأصدقاء والأعوان ، والرياسة التامة ، ونفاذ القول ، وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم ، مطاع الأمر فيهم ، فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات ، وبعضها فطرية لاسبيل للكسب فيه ، وبعضها كسبية ، وهذا الذى يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه يجده أيضا محض عطاء الله ، فانه لاترجيح للدواعى وإزالة العوائق وتحصيل الموجبات ، وإلا فيكون سبب السعى والجد مشتركا فيه ، ويكون الفوز

بالسعادة والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه ، فهذا هو أقسام السعادات التى يفضل الله بعضهم على بعض فيها .

﴿المسألة الثانية﴾ أن الانسان اذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لانسان ، ووجد نفسه خاليا عن جملتها أو عن أكثرها ، فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره . ثم يعرض ههنا حالتان : إحداهما : أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان ، والأخرى : أن لا يتمنى ذلك ، بل يتمنى حصول مثلها له . أما الأول فهو الحسد المذموم ، لأن المقصود الأول لمدبر العالم وخالقه : الاحسان الى عبيده والجود اليهم وإفاضة أنواع الكرم عليهم ، فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين ، وأيضا ربما اعتقد فى نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا فى حكمته ، وكل ذلك مما يلقيه فى الكفر وظلمات البدعة ، ويزيل عن قلبه نور الايمان ، وكما أن الحسد سبب للفساد فى الدين ، فكذلك هو السبب للفساد فى الدنيا ، فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة ، ويقلب كل ذلك الى أضدادها ، فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال (ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض)

واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف أصول الأديان ، أما على مذهب أهل السنة والجماعة ، فهو أنه تعالى فعال لما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فلا اعتراض عليه فى فعله . ولا مجال لأحد فى منازعته ، وكل شىء صنعه ولا علة لصنعه ، واذا كان كذلك فقد صارت أبواب القيل والقال مسدودة ، وطرق الاعتراضات مردودة . وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضا مسدود ، لأنه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ، ولهذا المعنى قال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض) وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ، ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال « من استسلم لقضائى وصبر على بلائى وشكر لنعمائى كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ، ومن لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر لنعمائى فليطلب ربا سواى » فهذا هو الكلام فيما إذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان ، ومما يؤكد ذلك ماروى ابن سيرين عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لايخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها» والمقصود من كل ذلك المبالغة فى المنع من الحسد . أما إذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا : هذا أيضا لا يجوز ، لأن تلك النعمة

ربما كانت مفسدة فى حقه فى الدين ومضرة عليه فى الدنيا، فلهذا السبب قال المحققون: إنه لا يجوز للانسان أن يقول: اللهم أعطنى دارا مثل دار فلان، وزوجة مثل زوجة فلان، بل ينبغى أن يقول: اللهم أعطنى ما يكون صلاحا فى دينى ودنياى ومعادى ومعاشى. وإذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء أحسن مما ذكره الله فى القرآن تعليما لعباده وهو قوله (آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) وروى قتادة عن الحسن أنه قال: لا يتمن أحد المال فلعل هلاكه فى ذلك المال، كما فى حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله فى هذه الآية (واسألوا الله من فضله).

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها: الأول: قال مجاهد قالت أم سلمة: يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو، ولهم من الميراث ضعف مالنا، فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية، الثانى: قال السدى: لما نزلت آية المواريث قال الرجال: نرجو أن نفضل على النساء فى الآخرة كما فضلنا فى الميراث وقال النساء: نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما فى الميراث فنزلت الآية. الثالث: لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين قالت النساء: نحن أحوج لأنا ضعفاء، وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية. الرابع: أتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت: رب الرجال والنساء واحد، وأنت الرسول الينا واليهم، وأبونا آدم وأمنا حواء. فما السبب فى أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا. فنزلت الآية. فقالت: وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا؟ فقال صلى الله عليه وسلم «إن للحامل منكن أجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر أحد ما لها من الأجر، فاذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر إحياء نفس.

ثم قال تعالى ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾

واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا، وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة، وأن يكون ما يتعلق بهما.

﴿أما الاحتمال الأول﴾ ففيه وجوه: الأول: أن يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا، فينبغى أن يرضى بما قسم الله له. الثانى: كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به، وأن يترك الاعتراض، والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة والاحراز. الثالث: كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان، فأبطل الله ذلك بهذه الآية، وبين أن لكل واحد منهم نصيبا، ذكرا كان أو أنثى، صغيرا كان أو كبيرا.

﴿وأما الاحتمال الثانى﴾ وهو أن يكون المراد بهذه الآية: ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه: الأول: المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه، فلا تتمنوا خلاف

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِىَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا «٢٣»

ذلك . الثانى : لكل أحد جزاء مما اكتسب من الطاعات ، فلا ينبغى أن يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره : لا تضيع مالك وتتمن مالغيرك . الثالث : للرجال نصيب مما اكتسبوا سبب قيامهم بالنفقة على النساء ، وللنساء نصيب مما اكتسبن، يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن، وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش، فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب .

﴿وأما الاحتمال الثالث﴾ فهو أن يكون المراد من الآية : كل هذه الوجوه ، لأن هذا اللفظ محتمل، ولا منافاة.

ثم قال تعالى ﴿واسألوا الله من فضله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير والكسائى (وسلوا الله من فضله) بغير همز، بشرط أن يكون أمراً من السؤال ، وبشرط أن يكون قبله واو أو فاء ، والباقون بالهمز فى كل القرآن .

أما الأول : فنقل حركة الهمزة الى السين ، واستغنى عن ألف الوصل فحذفها .

﴿وأما الثانى﴾ فعلى الأصل . واتفقوا فى قوله (وليسألوا) أنه بالهمزة ، لأنه أمر لغائب

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الفارسى : قوله (من فضله) فى موضع المفعول الثانى فى قول أبى الحسن ويكون المفعول الثانى محذوفا فى قياس قول سيبويه ، والصفة قائمة مقامه ، كانه قيل : واسألوا الله نعمته من فضله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (واسألوا الله من فضله) تنبيه على أن الانسان لا يجوز له أن يعين شيئاً فى الطلب والدعاء ، ولكن يطلب من فضل الله مايكون سبباً لصلاحه فى دينه ودنياه على سبيل الاطلاق .

ثم قال ﴿إن الله كان بكل شىء عليما﴾ والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صالحا للسائلين ، فليقتصر السائل على المجمل ، وليحترز فى دعائه عن التعيين ، فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شىء شهيداً﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسأله الأولى﴾ اعلم أنه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون وراثاً ، ويمكن أيضا بحيث يكونان موروثا عنهما .

أما الأول : فهو أن قوله (ولكل جعلنا موالى مما ترك) أى : ولكل واحد جعلنا ورثة فى تركته ، ثم كأنه قيل : ومن هؤلاء الورثة ؟ فقيل : هم الوالدان والأقربون ، وعلى هذا الوجه لابدمن الوقف عند قوله (مما ترك)

﴿وأما الثانى﴾ ففيه وجهان : الأول : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير ، والتقدير : ولكل شىء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالى ، أى : ورثة و(جعلنا) فى هذين الوجهين لايتعدى إلى مفعولين ، لأن معنى (جعلنا) خلقنا . الثانى : أن يكون التقدير : ولكل قوم جعلناهم موالى نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، فقوله (موالى) على هذا القول يكون صفة ، والموصوف يكون محذوفا ، والراجع إلى قوله (ولكل) محذوفا ، والخبر وهو قوله (نصيب) محذوف أيضا ، وعلى هذا التقدير يكون (جعلنا) معتديا إلى مفعولين ، والوجهان الأولان أولى ، لكثرة الاضمار فى هذا الوجه .

﴿المسألة الثانية﴾ المولى : لفظ مشترك بين معان : أحدها : المعتق ، لأنه ولى نعمته فى عتقه ، ولذلك يسمى مولى النعمة . وثانيها . العبد المعتق ، لاتصال ولاية مولاه فى إنعامه عليه ، وهذا كما يسمى الطالب غريما ، لأن له اللزوم والمطالبة بحقه ، ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له . وثالثها : الحليف لأن المحالف يلى أمره بعقد اليمين . ورابعها : ابن العم ، لأنه يليه بالنصرة للقرابة التى بينهما . وخامسها : المولى الولى لأنه يليه بالنصرة قال تعالى (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لامولى لهم) وسادسها : العصبة ، وهو المراد به فى هذه الآية لأنه لايليق بهذه الآية إلا هذا المعنى ، ويؤكده ماروى أبو صالح عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله الموالى العصبة ومن ترك كلا فأنا وليه» وقال عليه الصلاة والسلام «اقسموا هذا المال فما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر»

ثم قال تعالى ﴿والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى : عقدت بغير ألف وبالتخفيف ، والباقون بالألف والتخفيف ، وعقدت : أضافت العقد إلى واحد ، والاختيار : عاقدت ، لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين .

﴿المسألة الثانية﴾ الأيمان . جمع يمين ، واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد ، وأن يكون معناه القسم، فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه : أحدها : أن المعاقدة مسندة فى ظاهر اللفظ إلى الأيدى ، وهى فى الحقيقة مسندة إلى الحالفين ، والسبب فى هذا المجاز أنهم كانوا يضربون صفقة البيع بأيمانهم ، ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد .

﴿والوجه الثانى﴾ فى المجاز : وهو أن التقدير : والذين عاقدت بحلفهم أيمانكم، فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه، وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه . الثالث : أن التقدير : والذين عاقدتهم ، إلا أنه حذف الذكر العائد من الصلة إلى الموصول ، هذا كله إذا فسرنا اليمين باليد . أما إذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة فى ظاهر اللفظ مضافة إلى القسم ، وإنما حسن ذلك لأن سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة ، والقول فى بقية المجازات كما تقدم .

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، ومنهم من قال : إنها غير منسوخة أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التى نذكرها : فالأول : هو أن المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الحلفاء فى الجاهلية ، وذلك أن الرجل كان يعاقد غيره ويقول : دمى دمك وسلمى سلمك ، وحربى حربك ، وترثنى وأرثك . وتعقل عنى وأعقل عنك ، فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث ، فنسخ ذلك بقوله تعالى (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) وبقوله (يوصيكم الله) الثانى : أن الواحد منهم كان يتخذ إنسانا أجنبيا ابنا له ، وهم المسمون بالأدعياء ، وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ . الثالث : أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه ، وكانت تلك المؤاخاة سببا للتوارث . واعلم أن على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله (فآتوهم نصيبهم) ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التى تلوناها .

﴿القول الثانى﴾ قول من قال : الآية غير منسوخة ، والقائلون بذلك ذكروا فى تأويل الآية وجوها : الأول : تقدير الآية : ولكل شىء مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالى ورثة فآتوهم نصيبهم ، أى فآتوا الموالى والورثة نصيبهم ، فقوله (والذين عاقدت أيمانكم) معطوف على قوله (الوالدان والأقربون) والمعنى : ان ماترك الذين عاقدت أيمانكم فله وارث هو أولى به ، وسمى الله تعالى الوارث مولى . والمعنى لاتدفعوا المال إلى الحليف ، بل إلى المولى والوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ فى الآية ، وهذا تأويل أبى على الجبائى . الثانى : المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الزوج والزوجة ، والنكاح يسمى عقدا قال تعالى (ولا تعزموا

عقدة النكاح) فذكر تعالى الوالدين والأقربين ، وذكر معهم الزوج والزوجة ، ونظيره آية المواريث فى أنه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة ، وعلى هذا فلا نسخ فى الآية أيضا ، وهو قول أبى مسلم الاصفهانى . الثالث : أن يكون المراد بقوله (والذين عاقدت أيمانكم) الميراث الحاصل بسبب الولاء ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الرابع : أن يكون المراد من «الذين عاقدت أيمانكم» الحلفاء ، والمراد بقوله (فآتوهم نصيبهم) النصرة والنصيحة والمصافاة فى العشرة ، والمخالصة فى المخالطة ، فلا يكون المراد التوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الخامس : نقل أن الآية نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه وفى ابنه عبد الرحمن ، وذلك أنه رضى الله عنه حلف أن لاينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله ، فلما أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتيه نصيبه ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . السادس : قال الاصم : إنه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشىء القليل ، كما أمر تعالى لمن حضر القسمة أن يجعل له نصيب على ماتقدم ذكره ، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده .

﴿المسألة الرابعة﴾ القائلون بأن قوله (والذين عاقدت أيمانكم) مبتدأ ، وخبره (قوله فآتوهم نصيبهم) قالوا : إنما جاء خبره مع الفاء لتضمن «الذى» معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله (فآتوهم نصيبهم) ويجوز أن يكون منصوبا على قولك : زيدا فاضربه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال جمهور الفقهاء : لايرث المولى الأسفل من الأعلى . وحكى الطحاوى عن الحسن بن زياد أنه قال : يرث ، لما روى ابن عباس أن رجلا أعتق عبدا له ، فمات المعتق ولم يترك إلا المعتق ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ، ولأنه داخل فى قوله تعالى (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم)

والجواب عن التمسك بالحديث : أنه لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبى عليه الصلاة والسلام إلى ذلك الغلام لحاجته وفقره . لأنه كان مالا لاوارث له ، فسبيله أن يصرف إلى الفقراء .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعى ومالك رضى الله عنهما : من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره ، انه لايرثه بل ميراثه للمسلمين . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يرثه حجة الشافعى : أنا بينا أن معنى هذه الآية ولكل شىء مما تركه الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم ، فقد جعلنا له موالى وهم العصبة ، ثم هؤلاء العصبة إما الخاصة وهم الورثة ، وإما العامة وهم جماعة المسلمين ، فوجب صرف هذا المال إلى العصبة العامة مالم توجد العصبة الخاصة . واحتج

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا «٣٤»

---

أبو بكر الرازى لقوله بأن الآية توجب الميراث للذى والاه وعاقده، ثم إنه تعالى نسخه بقوله (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) فهذا النسخ إنما يحصل إذا وجد أولوا الأرحام فاذا لم يوجدوا لزم بقاء الحكم كما كان

والجواب: أنا بينا أنه لا دلالة فى الآية على أن الحليف يرث، بل بينا أن الآية دالة على أنه لا يرث، وبينا أن القول بهذا النسخ باطل.

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شىء شهيدا﴾ وهو كلمة وعد للمطيعين، وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد، والمراد منه إما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات، وإما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه. وعلى التقدير الأول: الشهيد هو العالم، وعلى التقدير الثانى هو المخبر.

قوله تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان علياً كبيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما قال (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) وقد ذكرنا أن سبب نزول هذه الآية أن النساء تكلمن فى تفضيل الله الرجال عليهن فى الميراث، فذكر تعالى فى هذه الآية أنه إنما فضل الرجال على النساء فى الميراث، لأن الرجال قوامون على النساء، فانهما وإن اشتركا فى استمتاع كل واحد منهما بالآخر، أمر الله الرجال أن يدفعوا اليهن المهر، ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر، فكأنه لا فضل البتة، فهذا هو بيان كيفية النظم. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ القوام : اسم لمن يكون مبالغا فى القيام بالأمر ، يقال: هذاقيم المرأةوقوامها للذى يقوم بأمرها ويهتم بحفظها. قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع أحد نقباء الأنصار، فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية ، وأنه لطمها وان أثر اللطمة باق فى وجهها، فقال عليه الصلاة والسلام «اقتصى منه ثم قال لها اصبرى حتى أنظر» فنزلت هذه الآيه (الرجال قوامون على النساء) أى مسلطون على أدبهن والأخذ فوق أيديهن، فكأنه تعالى جعله أميرا عليها ونافذ الحكم فى حقها ، فلما نزلت هذه الآية قال النبى صلى الله عليه وسلم «أردنا أمراً وأراد الله أمرا والذى أراد الله خير» ورفع القصاص ، ثم انه تعالى لما أثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ أمر عليهن بين أن ذلك معلل بأمرين ، أحدهما :قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض)

واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة ، بعضها صفات حقيقية ، وبعضها أحكام شرعية، أما الصفات الحقيقية فاعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة،ولا شك أن عقول الرجال وعلومهم أكثر . ولا شك أن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل ، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء فى العقل والحزم والقوة .والكتابة فى الغالب والفروسية والرمى ، وان منهم الأنبياء والعلماء ، وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة فى الحدود والقصاص بالاتفاق ، وفى الأنكحة عند الشافعى رضى الله عنه ، وزيادة النصيب فى الميراث والتعصيب فى الميراث ، وفى تحمل الدية فى القتل والخطأ ، وفى القسامة والولاية فى النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج ، وإليهم الانتساب ، فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء .

﴿والسبب الثانى﴾ لحصول هذه الفضيلة : قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) يعنى الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها ، ثم انه تعالى قسم النساء قسمين ، فوصف الصالحات منهن بأنهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾قال صاحب الكشاف : قرأ ابن مسعود(فالصوالح قوانت حوافظ للغيب)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قانتات حافظات للغيب) فيه وجهان : الأول : قانتات ، أى مطيعات لله (حافظات للغيب ) أى قائمات بحقوق الزوج ، وقدم قضاء حق الله ثم أتبع ذلك بقضاء حق الزوج . الثانى : أن حال المرأة إما أن يعتبر عند حضور الزوج أوعند غيبته ، أما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بأنها قانتة ، وأصل القنوت دوام الطاعة ، فالمعنى أنهن قيمات بحقوق

أزواجهن . وظاهر هذا إخبار ، إلا أن المراد منه الأمر بالطاعة .

واعلم أن المرأة لاتكون صالحة إلا إذا كانت مطيعة لزوجها ، لأن الله تعالى قال(فالصالحات قانتات) والألف واللام فى الجمع يفيد الاستغراق ، فهذا يقتضى أن كل امرأة تكون صالحة ، فهى لابد وأن تكون قانتة مطيعة . قال الواحدى رحمه الله : لفظ القنوت يفيد الطاعة ، وهو عام فى طاعة الله وطاعة الأزواج ، وأما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله (حافظات للغيب) واعلم أن الغيب خلاف الشهادة ، والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب ، وذلك من وجوه : أحدها : أنها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ، ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره ، وثانيها : حفظ ماله عن الضياع ، وثالثها : حفظ منزله عما لا ينبغى ، وعن النبى صلى الله عليه وسلم «خير النساء إن نظرت اليها سرتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك فى مالك ونفسها ، وتلا هذه الآية .

﴿المسألة الثالثة﴾ «ما» فى قوله (بما حفظ الله) فيه وجهان : الأول : بمعنى الذى ، والعائد اليه محذوف ، والتقدير : بما حفظه الله لهن ، والمعنى أن عليهن ان يحفظن حقوق الزوج فى مقابلة ماحفظ الله حقوقهن على أزواجهن ، حيث أمرهم بالعدل عليهن وإمساكهن بالمعروف وإعطائهن أجورهن . فقوله (بما حفظ الله) يجرى مجرى مايقال : هذا بذاك ، أى هذا فى مقابلة ذاك .

﴿والوجه الثانى﴾ أن تكون «ما» مصدرية ، والتقدير : بحفظ الله ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : أنهن حافظات للغيب بما حفظ الله إياهن ، أى لا يتيسر لهن حفظ إلا بتوفيق الله ، فيكون هذا من باب إضافة المصدر إلى الفاعل . والثانى : أن المعنى : هو أن المرأة إنما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله أى بسبب حفظهن حدود الله وأوامره ، فان المرأة لولا أنها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد فى حفظ أوامره لما أطاعت زوجها ، وهذا الوجه يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول .

واعلم أنه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات ، فقال ﴿واللاتى تخافون نشوزهن﴾

واعلم أن الخوف عبارة عن حال يحصل فى القلب عند ظن حدوث أمر مكروه فى المستقبل . قال الشافعى رضى الله عنه (واللاتى تخافون نشوزهن) النشوز قد يكون قولا ، وقد يكون فعلا ، فالقول مثل أن كانت تلبيه إذا دعاها ، وتخضع له بالقول إذا خاطبها ثم تغيرت ، والفعل مثل أن كانت تقوم اليه إذا دخل عليها ، أو كانت تسارع إلى أمره وتبادر إلى فراشه باستبشار إذا التمسها ، ثم إنها تغيرت عن كل ذلك ، فهذه أمارات دالة على نشوزها وعصيانها ، فحينئذ ظن نشوزها

ومقدمات هذه الأحوال توجب خوف النشوز . وأما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف ، وأصله من قولهم نشز الشيء إذا ارتفع ، ومنه يقال للأرض المرتفعة : نشز ونشز .

ثم قال تعالى ﴿فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : أما الوعظ فانه يقول لها : اتقى الله فان لى عليك حقا وارجعى عما أنت عليه ، واعلمى أن طاعتى فرض عليك ونحو هذا ، ولا يضربها فى هذه الحالة لجواز أن يكون لها فى ذلك كفاية ، فان أصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها فى المضجع وفى ضمنه امتناعه من كلامها ، قال الشافعى رضى الله تعالى عنه : ولا يزيد فى هجره الكلام ثلاثا ، وأيضا فاذا هجرها فى المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز ، وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران ، فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ، وفيهم من حمل ذلك على الهجران فى المباشرة ، لأن إضافة ذلك إلى المضاجع يفيد ذلك ، ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها . قال الشافعى رضى الله عنه : والضرب مباح وتركه أفضل . روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم ، فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم ، فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن ، أى نشزن واجترأن ، فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت له : ذئرت النساء على أزواجهن ، فأذن فى ضربهن فطاف بحجر نساء النبى صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن ، فقال صلى الله عليه وسلم «لقد أطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون أزواجهن ولا تجدون أولئك خياركم» ومعناه أن الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا . قال الشافعى رضى الله عنه : فدل هذا الحديث على أن الأولى ترك الضرب ، فأما إذا ضربها وجب فى ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضيا إلى الهلاك البتة ، بأن يكون مفرقا على بدنها ، ولا يوالى به فى موضع واحد ويتقى الوجه لأنه مجمع المحاسن ، وأن يكون دون الأربعين . ومن أصحابنا من قال : لا يبلغ به عشرين لأنه حد كامل فى حق العبد ، ومنهم من قال : ينبغى أن يكون الضرب بمنديل ملفوف أو بيده ، ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا ، وبالجملة فالتخفيف مراعى فى هذا الباب على أبلغ الوجوه .

وأقول : الذى يدل عليه أنه تعالى ابتدأ بالوعظ ، ثم ترقى منه إلى الهجران فى المضاجع ، ثم ترقى منه إلى الضرب ، وذلك تنبيه يجرى مجرى التصريح فى أنه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ، ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف أصحابنا قال بعضهم : حكم هذه الآية مشروع على الترتيب ، فان ظاهر

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا «٣٥»

---

اللفظ وان دل على الجمع إلا أن فحوى الآية يدل على الترتيب ، قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه : يعظها بلسانه ، فان انتهت فلا سبيل له عليها ، فان أبت هجر مضجعها ، فان أبت ضربها ، فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين . وقال آخرون : هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز ، أما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل . وقال بعض أصحابنا : تحرير المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها . وهل له أن يهجرها ؟ فيه احتمال ، وله عند إبداء النشوز أن يعظها أو يهجرها ، أو يضربها

ثم قال تعالى ﴿فان أطعنكم﴾ أى إذا رجعن عن النشوز إلى الطاعة عند هذا التأديب (فلا تبغوا عليهن سبيلا) أى لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقاً على سبيل التعنت والايذاء (إن الله كان علياً كبيراً) وعلوه لا بعلو الجهة ، وكبره لا بكبر الجثة ، بل هو على كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته فى كل الممكنات . وذكر هاتين الصفتين فى هذا الموضع فى غاية الحسن ، وبيانه من وجوه : الأول : أن المقصود منه تهديد الأزواج على ظلم النسوان ، والمعنى أنهن إن ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم . فالله سبحانه على قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفى حقهن منكم ، فلا ينبغى أن تغتروا بكونكم أعلى يداً منهن . وأكبر درجة منهن . الثانى : لا تبغوا عليهن إذا أطعنكم لعلو أيديكم . فان الله أعلى منكم وأكبر من كل شىء ، وهو متعال عن أن يكلف إلا بالحق . الثالث : أنه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم إلا ما تطيقون ، فكذلك لا تكلفوهن محبتكم ، فانهن لا يقدرن على ذلك . الرابع : أنه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصى إذا تاب ، بل يغفر له ، فاذا تابت المرأة عن نشوزها فأنتم أولى بأن تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها . الخامس : أنه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ، ولم يهتك السرائر ، فأنتم أولى أن تكتفوا بظاهر حال المرأة ، وأن لا تقعوا فى التفتيش عما فى قلبها وضميرها من الحب والبغض .

قوله تعالى ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة أن الزوج يعظها ، ثم يهجرها ، ثم يضربها ، بين أنه لم

يبق بعد الضرب إلا المحاكمة إلى من ينصف المظلوم من الظالم فقال (وإن خفتم شقاق بينهما) إلى آخر الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس (خفتم) أى علمتم . قال : وهذا بخلاف قوله (واللاتى تخافون نشوزهن) فان ذلك محمول على الظن ، والفرق بين الموضعين أن فى الابتداء يظهر له أمارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف وأما بعد الوعظ والهجر والضرب لما أصرت على النشوز ، فقد حصل العلم بكونها ناشزة ، فوجب حمل الخوف ههنا على العلم . طعن الزجاج فيه فقال (خفتم) ههنا بمعنى أيقنتم خطأ ، فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج إلى الحكمين .

وأجاب سائر المفسرين بأن وجود الشقاق وإن كان معلوما ، الا أنا لا نعلم أن ذلك الشقاق صدر عن هذا أو عن ذاك ، فالحاجة إلى الحكمين لمعرفة هذا المعنى . ويمكن أن يقال : وجود الشقاق فى الحال معلوم ، ومثل هذا لا يحصل منه خوف ، إنما الخوف فى أنه هل يبقى ذلك الشقاق أم لا ؟ فالفائدة فى بعث الحكمين ليست إزالة الشقاق الثابت فى الحال فان ذلك محال ، بل الفائدة إزالة ذلك الشقاق فى المستقبل .

﴿المسألة الثانية﴾ للشقاق تأويلان : أحدهما : أن كل واحد منهما يفعل مايشق على صاحبه . والثانى : أن كل واحد منهما صار فى شق بالعداوة والمباينة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (شقاق بينهما) معناه : شقاقا بينهما ، إلا أنه أضيف المصدر إلى الظرف وإضافة المصادر إلى الظروف جائزة لحصولها فيها ، يقال : يعجبنى صوم يوم عرفة ، وقال تعالى (بل مكر الليل والنهار)

﴿المسألة الرابعة﴾ المخاطب بقوله (فابعثوا حكما من أهله) من هو ؟ فيه خلاف : قال بعضهم إنه هو الامام أو من يلى من قبله ، وذلك لأن تنفيذ الأحكام الشرعية اليه ، وقال آخرون : المراد كل واحد من صالحى الأمة وذلك لأن قوله (خفتم) خطاب للجمع وليس حمله على البعض أولى من حمله على البقية ، فوجب حمله على الكل ، فعلى هذا يجب أن يكون قوله (فان خفتم) خطابا لجميع المؤمنين . ثم قال (فابعثوا) فوجب أن يكون هذا أمراً لآحاد الأمة بهذا المعنى . فثبت أنه سواء وجد الامام أو لم يوجد ، فللصالحين أن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها للاصلاح . وأيضا فهذا يجرى مجرى دفع الضرر ، ولكل أحد أن يقوم به .

﴿المسألة الخامسة﴾ إذا وقع الشقاق بينهما ، فذاك الشقاق إما أن يكون منهما أو منه أو منها ، أو يشكل ، فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه ، وإن كان منه ، فان كان قد فعل فعلا حلالا

مثل التزوج بامرأة أخرى ، أو تسرى بجارية ، عرفت المرأة أن ذلك مباح ونهيت عن الشقاق ، فان قبلت وإلا كان نشوزا ، وإن كان بظلم من جهته أمره الحاكم بالواجب ، وإن كان منهما أو كان الأمر متشابها . فالقول أيضاً ما قلناه .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي رضى الله عنه : المستحب أن يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين ، والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها ، لأن أقاربهما أعرف بحالهما من الأجانب ، وأشد طلباً للصلاح . فان كانا أجنبيين جاز . وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ، ليعرف أن رغبته فى الاقامة على النكاح ، أو فى المفارقة ، ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من إيقاع طلاق أو خلع .

﴿المسألة السابعة﴾ هل يجوز للحكمين تنفيذ أمر يلزم الزوجين بدون إذنهما ، مثل أن يطلق حكم الرجل ، أو يفتدى حكم المرأة بشىء من مالها ؟ للشافعي فيه قولان : أحدهما : يجوز ، وبه قال مالك واسحق . والثانى : لا يجوز ، وهو قول أبى حنيفة . وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي رضى الله عنه حديث على رضى الله عنه ، وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة أنه قال جاء رجل وامرأة إلى على رضى الله عنه ، ومع كل واحد منهما جمع من الناس ، فأمرهم على بأن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ، ثم قال للحكمين : تعرفان ما عليكما ؟ عليكما ان رأيتما أن تجمعا فاجمعا ، وإن رأيتما أن تفرقا ففرقا ، فقالت المرأة : رضيت بكتاب الله تعالى فيما على ولى فيه . فقال الرجل : أما الفرقة فلا ، فقال على : كذبت والله حتى تقر بمثل الذى أقرت به . قال الشافعي رضى الله عنه : وفى هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل .

أما دليل القول الأول فهو أنه بعث من غير رضا الزوجين وقال : عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا ، وأقل ما فى قوله : عليكما ، أن يجوز لهما ذلك .

وأما دليل القول الثانى : أن الزوج لما لم يرض توقف على ، ومعنى قوله : كذبت ، أى لست بمنصف فى دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هى . ومن الناس من احتج للقول الأول بأنه تعالى سماهما حكمين . والحكم هو الحاكم ، وإذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ، ومنهم من احتج للقول الثانى بأنه تعالى لما ذكر الحكمين ، لم يضف اليهما إلا الاصلاح ، وهذا يقتضى أن يكون ماوراء الاصلاح غير مفوض اليهما

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله (وإن خفتم شقاق بينهما) أى شقاقا بين الزوجين ، ثم إنه وإن لم يجر ذكرهما إلا أنه جرى ذكر ما يدل عليهما ، وهو الرجال والنساء ،

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا «٣٦»

ثم قال تعالى ﴿إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (إن يريدا) وجوه : الأول : ان يرد الحكمان خيراو إصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ماهو خير . الثانى : ان يرد الحكمان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث : إن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين . الرابع : إن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يعملا بالصلاح ، ولا شك أن اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه

﴿المسألة الثانية﴾ أصل التوفيق الموافقة ، وهى المساواة فى أمر من الأمور ، فالتوفيق اللطف الذى يتفق عنده فعل الطاعة ، والآية دالة على أنه لا يتم شىء من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى ، والمعنى أنه إن كانت نية الحكمين إصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عليما خبيرا﴾ والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين فى سلوك مايخالف طريق الحق

﴿النوع التاسع﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه السورة :

قوله تعالى ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لايحب من كان مختالا فخورا﴾ .

واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة مع الآخر وإلى إزالة الخصومة والخشونة ، أرشد فى هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع .

﴿النوع الأول﴾ قوله (واعبدوا الله) قال ابن عباس : المعنى وحدوه ، واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد أمر الله تعالى بذلك ، وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح ، فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد ، وتحقيق الكلام فى العبادة قد تقدم فى سورة البقرة فى قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم)

﴿النوع الثانى﴾ قوله (ولا تشركوا به شيئاً) وذلك لأنه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله (واعبدوا الله) أمر بالاخلاص فى العبادة بقوله (ولا تشركوا به شيئاً) لأن من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ، ولهذا قال تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

﴿النوع الثالث﴾ قوله (وبالوالدين إحسانا) واتفقوا على أن ههنا محذوفا ، والتقدير : وأحسنوا بالوالدين إحسانا كقوله (فضرب الرقاب) أى فاضربوها ، ويقال : أحسنت بفلان ، وإلى فلان .

قال كثير : أسيئى بنا أو أحسنى لاملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

واعلم أنه تعالى قرن إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده فى مواضع : أحدها : فى هذه الآية ، وثانيها : قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وثالثها : قوله (أن اشكر لى ولوالديك إلى المصير) وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما . ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما) وقال (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وقال فى الوالدين الكافرين (وإن جاهداك على أن تشرك بى ماليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا) وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «أكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس» وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه : أن رجلا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم من اليمن استأذنه فى الجهاد . فقال عليه السلام «هل لك أحد باليمن فقال أبواى فقال أبواك أذنا لك فقال لا فقال فارجع واستأذنهما فان أذنا لك فجاهد وإلا فبرهما»

واعلم أن الاحسان إلى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما ، وألا يرفع صوته عليهما . ولا يخشن فى الكلام معهما ، ويسعى فى تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر ، وأن لا يشهر عليهما سلاحا ، ولا يقتلهما ، قال أبو بكر الرازى : إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله ، فحينئذ يجوز له قتله ؛ لأنه إذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه ، وذلك منهى عنه . روى أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن أبى عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا .

﴿النوع الرابع﴾ قوله تعالى (وبذى القربى) وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر فى أول السورة بقوله (والأرحام)

واعلم أن الوالدين من الأقارب أيضا ، إلا أن قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل فى غيرها ، لاجرم ميزها الله تعالى فى الذكر عن سائر الأنواع ، فذكر فى هذه الآية قرابة الولاد ، ثم أتبعها بقرابة الرحم .

﴿النوع الخامس﴾ قوله (واليتامى) واعلم أن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز: أحدهما : الصغر، والثانى : عدم المنفق ، ولا شك أن من هذا حاله كان فى غاية العجز واستحقاق الرحمة . قال ابن عباس : يرفق بهم ويربيهم ويمسح رأسهم ، وإن كان وصيا لهم فليبالغ فى حفظ أموالهم .

﴿النوع السادس﴾ قوله (والمساكين) واعلم أنه وان كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير ، فيجلب به نفعا أو يدفع به ضررا ، وأما اليتيم فلا قدرة له عليه ، فلهذا المعنى قدم الله اليتيم فى الذكر على المسكين ، والاحسان إلى المسكين اما بالاجمال اليه ، أو بالرد الجميل . كما قال تعالى (وأما السائل فلا تنهر)

﴿النوع السابع﴾ قوله (والجار ذى القربى) قيل : هو الذى قرب جواره ، والجار الجنب هو الذى بعد جواره . قال عليه الصلاة والسلام «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه ألا وان الجوار أربعون داراً» وكان الزهرى يقول : أربعون يمنة ، وأربعون يسرة ، وأربعون أماما وأربعون خلفا . وعن أبى هريرة قيل : يارسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلى الليل وفى لسانها شىء يؤذى جيرانها ، أى هى سليطة . فقال عليه الصلاة والسلام «لاخير فيها هى فى النار» وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال «والذى نفس محمد بيده لايؤدى حق الجار إلا من رحم الله وقليل ماهم أتدرون ماحق الجار ان افتقر أغنيته وان استقرض أقرضته وان أصابه خير هنأته وان أصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته» وقال آخرون : عنى بالجار ذى القربى : القريب النسيب ، وبالجار الجنب : الجار الأجنبى ، وقرىء (والجار ذا القربى) نصبا على الاختصاص . كما قرىء (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) تنبيها على عظم حقه ، لأنه اجتمع فيه موجبان . الجوار والقرابة .

﴿النوع الثامن﴾ قوله (والجار الجنب) وقد ذكرنا تفسيره . قال الواحدى : الجنب نعت على وزن فعل ، وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد . يقال : رجل جنب إذا كان غريبا متباعداً عن أهله ، ورجل أجنبى وهو البعيد منك فى القرابة . وقال تعالى (واجنبنى وبنى) أى بعدنى ، والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما عن الآخر ، ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة مالم يغتسل، ومنه أيضا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الآخر . وروى المفضل عن عاصم (والجار الجنب) بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين : أحدهما : أنه يريد بالجنب الناحية ، ويكون التقدير : والجار ذى الجنب فحذف المضاف ، لأن المعنى مفهوم والآخر : أن يكون وصفا على سبيل المبالغة ، كما يقال : فلان كرم وجود .

﴿النوع التاسع﴾ قوله (والصاحب بالجنب) وهو الذى صحبك بأن حصل بجنبك إما رفيقا فى

سفر، وإما جارا ملاصقا، وإما شريكا فى تعلم أو حرفة، وإما قاعدا إلى جنبك فى مجلس أو مسجد أو غير ذلك، من أدنى صحبة التأمت بينك وبينه، فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة إلى الاحسان. وقيل: الصاحب بالجنب: المرأة فانها تكون معك وتضجع إلى جنبك.

﴿النوع العاشر﴾ قوله (وابن السبيل) وهو المسافر الذى انقطع عن بلده، وقيل: الضيف.

﴿النوع الحادى عشر﴾ قوله (وما ملكت أيمانكم)

واعلم أن الاحسان إلى المماليك طاعة عظيمة، روى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من ابتاع شيئا من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فان للناس شيما ولا تعذبوا عباد الله» وروى أنه عليه والسلام كان آخر كلامه: «الصلاة وما ملكت أيمانكم» وروى أنه كان رجل بالمدينة يضرب عبده، فيقول العبد أعوذ بالله ويستمعه الرسول عليه السلام، والسيد كان يزيده ضربا، فطلع الرسول صلى الله عليه وسلم عليه، فقال أعوذ برسول الله فتركه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله كان أحق أن يجار عائذه» قال يارسول الله فانه حر لوجه الله، فقال النبى عليه الصلاة والسلام «والذى نفس محمد بيده لولم تقاها لدافع وجهك سفع النار»

واعلم أن الاحسان اليهم من وجوه: أحدها: أن لا يكلفهم مالا طاقة لهم به، وثانيها: أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة، وثالثها: أن يعطيهم من الطعام والكسوة مايحتاجون اليه. وكانوا فى الجاهلية يسيئون إلى المملوك فيكلفون الاماء البغاء، وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن. وقال بعضهم: كل حيوان فهو مملوك، والاحسان إلى الكل بما يليق به طاعة عظيمة.

واعلم أن ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال: مشت رجلك، وأخذت يدك. قال عليه الصلاة والسلام «على اليد ماأخذت» وقال تعالى (مما عملت أيدينا أنعاما) ولما ذكر تعالى هذه الأصناف قال (إن الله لايحب من كان مختالا فخورا) والمختال ذو الخيلاء والكبر. قال ابن عباس: يريد بالمختال العظيم فى نفسه الذى لايقوم بحقوق أحد. قال الزجاج: وإنما ذكر الاختيال ههنا، لأن المختال يأنف من أقاربه إذا كانوا فقراء، ومن جيرانه إذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم. وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله (والخيل المسومة) ومعنى الفخر التطاول، والفخور الذى يعدد مناقبه كبرا وتطاولا. قال ابن عباس: هوالذى يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه، وإنما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم فى هذا الموضع، لأن المختال هو المتكبر، وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق، ثم أضاف اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه

الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا «٣٧»

الحقوق لأجل الرياء والسمعة ، بل لمحض أمر الله تعالى .

قوله تعالى ﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (بالبخل) بفتح الباء والخاء ، وفى الحديد مثله ، وهى لغة الانصار ، والباقون (بالبخل) بضم الباء والخاء وهى اللغة العالية .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين يبخلون : بدل من قوله (من كان مختالا فخورا) والمعنى : ان الله لايحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون ، أونصب على الذم . ويجوز أن يكون رفعا على الذم ، ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل : الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون : أحقاء بكل ملامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : البخل فيه أربع اللغات : البخل . مثل القفل ، والبخل مثل الكرم ، والبخل مثل الفقر ، والبخل بضمتين . ذكره المبرد، وهو فى كلام العرب عبارة عن منع الاحسان . وفى الشريعة منع الواجب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس : انهم اليهود ، بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته فى التوراة ، وأمروا قومهم أيضا بالكتمان (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) يعنى من العلم بما فى كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم (وأعتدنا) فى الآخرة لليهود (عذابا مهينا) واحتج من نصر هذا القول بأن ذكر الكافر فى آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر . وقال آخرون: المراد منه البخل بالمال ، لأنه تعالى ذكره عقيب الآية التى أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال . فانه قال (وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل) ومعلوم أن الاحسان إلى هؤلاء إنما يكون بالمال ، ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال (ان الله لايحب من كان مختالا فخورا) ثم عطف عليه (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) فوجب أن يكون هذا البخل بخلا

وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا «٣٨»

متعلقا بما قبله، وماذاك إلا البخل بالمال.

﴿والقول الثالث﴾ أنه عام فى البخل بالعلم والدين، وفى البخل بالمال. لأن اللفظ عام، والكل مذموم، فوجب كون اللفظ متناولا للكل.

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى ذكر فى هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثا: أولها: كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله (الذين يبخلون) وثانيها: كونهم آمرين لغيرهم بالبخل، وهذا هو النهاية فى حب البخل. وهو المراد بقوله (ويأمرون الناس بالبخل) وثالثها: قوله (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) فيوهمون الفقر مع الغنى، والاعسار مع اليسار، والعجز مع الامكان. ثم إن هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر، مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى، ولا يرضى بالقضاء والقدر، وهذا ينتهى إلى حد الكفر. فلذلك قال (وأعتدنا للكافرين عذابا مهيناً) ومن قال: الآية مخصوصة باليهود، فكلامه فى هذا الموضع ظاهر، لأن من كتم الدين والنبوة فهو كافر، ويمكن أيضاً أن يكون المراد من هذا الكافر، من يكون كافرا بالنعمة، لا من يكون كافرا بالدين والشرع.

ثم قال تعالى ﴿والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ إن شئت عطفت (الذين) فى هذه الآية على (الذين) فى الآية التى قبلها، وإن شئت جعلته فى موضع خفض عطفا على قوله (للكافرين عذابا مهيناً)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى: نزلت فى المنافقين، وهو الوجه لذكر الرئاء، وهو ضرب من النفاق.

وقيل: نزلت فى مشركى مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم، والأولى أن يقال: إنه تعالى لما أمر بالاحسان إلى أرباب الحاجات، بين أن من لا يفعل ذلك قسمان: فالأول: هو البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال البتة، وهم المذمومون فى قوله (الذين يبخلون ويأمرون

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا «٣٩»

الناس بالبخل) والثانى : الذين ينفقون أموالهم ، لكن لا لغرض الطاعة ، بل لغرض الرياء والسمعة ، فهذه الفرقة أيضا مذمومة ، ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق إلا القسم الأول ، وهو إنفاق الأموال لغرض الاحسان .

ثم قال ﴿ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا﴾ والمعنى : أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين) وبين تعالى أنه بئس القرين ، إذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فانه يضله ويهديه إلى عذاب السعير)

ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم فى ترك الايمان

فقال ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وماذا عليهم) استفهام بمعنى الانكار ، ويجوز أن يكون «ماذا» اسما واحدا ، فيكون المعنى : وأى الشىء عليهم ، ويجوز أن يكون «ذا» فى معنى الذى ، ويكون «ما» وحدها اسما ، ويكون المعنى : وما الذى عليهم لو آمنوا .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا : إن قوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا) مشعر بأن الاتيان بالايمان فى غاية السهولة ، ولو كان الاستدلال معتبرا لكان فى غاية الصعوبة ، فانا نرى المستدلين تفرغ أعمارهم ولا يتم استدلا لهم ، فدل هذا على أن التقليد كاف .

أجاب المتكلمون بأن الصعوبة فى التفاصيل ، فأما الدلائل على سبيل الجملة فهى سهلة ، واعلم أن فى هذا البحث غورا .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة ، قال الجبائى : ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله ذلك ، كما لا يقال لمن هو فى النار معذب : ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنة . وكما لا يقال للجائع الذى لا يقدر على الطعام : ماذا عليه لو أكل . وقال الكعبى : لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول : ماذا عليه لو آمن . كما لا يقال لمن أمرضه : ماذا عليه لو كان

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا «٤٠»

صحيحا ، ولا يقال للمرأة :ماذا عليها لو كانت رجلا، وللقبيح : ماذا عليه لو كان جميلا . وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى، فبطل بهذا مايقال : إنه وإن قبح من غيره، لكنه يحسن منه لأن الملك ملكه . وقال القاضي عبد الجبار : إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف فى الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ، ثم يقول له : ماذا عليك لو تصرفت فى الضيعة ، وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى ، فهذا جملة ماذكروه من الأمثلة.

واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ، ومعارضتهم بمسئلتى العلم والداعى قد كثرت، فلا حاجة إلى الاعادة .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله بهم عليما﴾ والمعنى أن القصد إلى الرئاء إنما يكون باطنا غير ظاهر، فبين تعالى أنه عليم ببواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها . فان الانسان متى اعتقد ذلك صار ذلك كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب : مثل داعية النفاق والرياء والسمعة .

قوله تعالى ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله) فكأنه قال : فان الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ، فرغب بذلك فى الايمان والطاعة .

واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة : الأول : قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الذرة النملة الحمراء الصغيرة فى قول أهل اللغة . وروى عن ابن عباس أنه أدخل يده فى التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ، ثم قال : كل واحد من هذه الأشياء ذرة و (مثقال) مفعال من الثقل يقال : هذا على مثقال هذا ، أى وزن هذا ، ومعنى (مثقال ذرة) أى ما يكون وزنه وزن الذرة .

واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ، ولكن الكلام خرج على أصغر

ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى (إن الله لا يظلم الناس شيئاً)

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقا لأعمال العباد ، لأن من جملة تلك الأعمال ظلم بعضهم بعضا ، فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله ، وأيضاً لو خلق الظلم فى الظالم ، ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ، ولا على دفعه بعد وجوده ، ثم إنه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته : لم ظلمت ثم يعاقبه عليه ، كان هذا محض الظلم ، والآية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم .

والجواب : المعارضة بالعلم والداعى على ماسبق مراراً لاحد لها ، وقد ذكرنا أن استدلالات هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت، إلا أنها ترجع إلى حرف واحد ، وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب ، والسؤال على هذا الحرف معين ، وهو المعارضة بالعلم والداعى ، فكلما أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة : الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه ، ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح ، إلا إذا كان هو قادرا عليه ، ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب فى الليالى إلى السرقة .

والجواب أنه تعالى تمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، ولم يلزم أن يصح ذلك عليه ، وتمدح بأنه لا تدركه الأبصار ، ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما ، لأنه تعالى بين فى هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم ، وهذا لا يصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم .

والجواب : أنه تعالى وعدهم بالثواب على تلك الأفعال ، فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك فى صورة ظلم ، فلهذا أطلق عليه اسم الظلم ، والذى يدل على أن الظلم محال من الله ، أن الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم ، وهما محالان على الله ، ومستلزم المحال محال ، والمحال غير مقدور . وأيضاً الظلم عبارة عن التصرف فى ملك الغير ، والحق سبحانه لا يتصرف إلا فى ملك نفسه ، فيمتنع كونه ظالما . وأيضاً : الظالم لا يكون إلها ، والشىء لا يصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة ، فلو صح منه الظلم لكان زوال إلهيته صحيحاً ، ولو كان كذلك لكانت إلهيته جائزة الزوال ، وحينئذ يحتاج فى حصول صفة الالهية له إلى مخصص وفاعل ، وذلك على الله محال .

﴿المسألة الخامسة﴾ قالت المعتزلة : إن عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الايمان والطاعة

مدة مائة سنة . وقال أصحابنا : هذا باطل ؛ لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنن المتطاولة، أزيد من عقاب شرب هذه القطرة . فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم، وإنه منفى بهذه الآية .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الجبائى: إن عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ، ولا ينحبط من ذلك العقاب شيء . وقال ابنه أبو هاشم: بل ينحبط . واعلم أن هذا المشروع صار حجة قوية لأصحابنا فى بطلان القول بالاحباط، فانا نقول : لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن يحبط مثله من العقاب أو لا يحبط. والقسمان باطلان . فالقول بالاحباط باطل . إنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر، لأنه إذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر، فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا، ضرورة أن العلة لابد وأن تكون حاصلة مع المعلول ، وذلك محال . وإنما قلنا: إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة ، لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة ، لا فى جلب ثواب، ولا فى دفع عقاب وذلك ظلم ، وهو ينافى قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ماتقوله المعتزلة .

﴿المسألة السابعة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار إلى الجنة، فقالوا لاشك أن ثواب الايمان ، والمداومة على التوحيد ، والاقرار بأنه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام ، والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة: أعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر ، فاذا حضر هـذا الشارب يوم القيامة وأسقط عنه قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم ، فاذا أدخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب ، فلو بقى هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل ، فوجب القطع بأنه يخرج إلى الجنة .

﴿النوع الثانى﴾ من الأمور التى اشتملت عليها هذه الآية :

قوله تعالى ﴿وإن تك حسنة يضاعفها﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن كثير (حسنة) بالرفع على تقديره «كان» التامة، والمعنى : وإن حدثت حسنة، أو وقعت حسنة ، والباقون بالنصب على تقدير «كان» الناقصة والتقدير : وإن تك زنة الذرة حسنة . وقرأ ابن كثير وابن عامر (يضعفها) بالتشديد من غير ألف من التضعيف ، والباقون (يضاعفها) بالألف والتخفيف من المضاعفة .

﴿المسألة الثانية﴾ تك : أصله من «كان يكون» وأصله «تكون» سقطت الضمة للجزم ، وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار «تكن» ثم حذفوا النون أيضا لأنها ساكنة ، وهى

تشبه حروف اللين ، وحروف اللين إذا وقعت طرفا سقطت للجزم . كقولك : لم أدر ، أى لا أدرى وجاء القرآن بالحذف والاثبات ، أما الحذف فههنا ، وأما الاثبات ، فكقوله (إن يكن غنياً أو فقيراً)

﴿المسألة الثالثة﴾ ان الله تعالى بين بقوله (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) أنه لا يبخسهم حقهم أصلا ، وبين بهذه الآية أن الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم

واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة فى المدة ، لأن مدة الثواب غير متناهية ، وتضعيف غير المتناهى محال ، بل المراد أنه تعالى يضعفه بحسب المقدار: مثلا يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب، فيجعله عشرين جزءاً ، أو ثلاثين جزءاً، أو أزيد . روى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادى مناد على رؤس الأولين والآخرين : هذا فلان ابن فلان، من كان له عليه حق فليأت إلى حقه ، ثم يقال له : أعط هؤلاء حقوقهم ، فيقول : يارب من أين وقد ذهبت الدنيا ؟ فيقول الله لملائكته : انظروا فى أعماله الصالحة فأعطوهم منها فان بقى مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وأدخله الجنة بفضله ورحمته . مصداق ذلك فى كتاب الله تعالى (وإن تك حسنة يضاعفها) وقال الحسن : قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) هذا أحب إلى العلماء مما لو قال: فى الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة ، لأن ذلك الكلام يكون مقداره معلوما، أما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف إلا الله تعالى ، وهو كقوله فى ليلة القدر إنها خير من ألف شهر . وقال أبو عثمان النهدى : بلغنى عن أبى هريرة أنه قال : إن الله ليعطى عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة ، فقدر الله أن ذهبت إلى مكة حاجا أو معتمرا فألفيته فقلت: بلغنى عنك أنك تقول : إن الله يعطى عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة قال أبو هريرة لم أقل ذلك ، ولكن قلت : إن الحسنة تضاعف بألفى ألف ضعف ، ثم تلا هذه الآية وقال: إذا قال الله (أجرا عظيما) فمن يقدر قدره .

﴿النوع الثالث﴾ من الأمور التى اشتملت هذه الآية عليها قوله تعالى (ويؤت من لدنه أجرا عظيما) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ لدن: بمعنى «عند» إلا أن «لدن» أكثر تمكينا، يقول الرجل : عندى مال إذا كان ماله ببلد آخر ، ولا يقال: لدى مال ولا لدنى، إلا ما كان حاضرا.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه لابد من الفرق بين هذا وبين قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) والذى يخطر ببالى والعلم عند الله ، أن ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب ، وأما هذا الأجر

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا «٤١» يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا «٤٢»

---

العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب ، والظاهر أن ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها فى الجنة، وأما هذا الأجر العظيم الذى يؤتيه من لدنه ، فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية ، وعند الاستغراق فى المحبة والمعرفة ، وإنما خص هذا النوع بقوله (من لدنه) لأن هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال ، لاينال بالأعمال الجسدانية ، بل إنما ينال بما يودع الله فى جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور ، وبالجملة فذلك التضعيف إشارة إلى السعادة الجسمانية ، وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السعادة الروحانية.

قوله تعالى ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا﴾

وجه النظم هو أنه تعالى بين أن فى الآخرة لايجرى على أحد ظلم ، وأنه تعالى يجازى المحسن على إحسانه ويزيده على قدر حقه ، فبين تعالى فى هذه الآية أن ذلك يجرى بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق، لتكون الحجة على المسىء أبلغ ، والتبكيت له أعظم وحسرته أشد ، ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول وأظهر الطاعة أعظم ، ويكون هذا وعيداً للكفار الذين قال الله فيهم (إن الله لايظلم مثقال ذرة) ووعداً للمطيعين الذين قال الله فيهم (وإن تك حسنة يضاعفها) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود «إقرأ القرآن على» قال فقلت يارسول الله أنت الذى علمتنيه فقال «أحب أن أسمعه من غيرى» قال ابن مسعود : فافتتحت سورة النساء ، فلما انتهيت إلى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم، قال ابن مسعود فأمسكت عن القراءة . وذكر السدى أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالبلاغ ، والرسول صلى الله عليه وسلم يشهد لأمته بالتصديق ، فلهذا قال (جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وحكى عن عيسى عليه السلام أنه قال (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم)

﴿المسألة الثانية﴾ من عادة العرب أنهم يقولون فى الشىء الذى يتوقعونه : كيف بك إذا كان كذا وكذا . وإذا فعل فلان كذا ، وإذا جاء وقت كذا ، فمعنى هذا الكلام : كيف ترون يوم القيامة إذا استشهد الله على كل أمة برسولها ، واستشهدك على هؤلاء ، يعنى قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف أحوالهم . ثم إن أهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا أحوالهم ، وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم)

ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال (يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين كفروا وعصوا الرسول) يقتضى كون عصيان الرسول مغايرا للكفر . لأن عطف الشىء على نفسه غير جائز ، فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصى المغايرة للكفر . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الاسلام ، وأنهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون أيضا على تلك المعاصى. لأنه لو لم يكن لتلك المعصية أثر فى هذا المعنى لما كان فى ذكر معصيتهم فى هذا الموضع أثر .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (تسوى) مضمومة التاء خفيفة السين على مالم يسم فاعله ، وقرأ نافع وابن عامر (تسوى) مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى : تتسوى ، فأدغم التاء فى السين لقربها منها ، ولا يكره اجتماع التشديدين فى هذه القراءة لأن لها نظائر فى التنزيل كقوله (اطيرنا بك. وازينت. وتذكرون) وفى هذه القراءة اتساع ، وهو إسناد الفعل إلى الأرض وقرأ حمزة والكسائى (تسوى) مفتوحة التاء والسين خفيفة ، حذفا التاء التى أدغمها نافع ، لأنها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى تفسير قوله (لو تسوى بهم الأرض) وجوها: الأول : لو يدفنون فتسوى بهم الأرض كما تسوى بالموتى . والثانى : يودون أنهم لم يبعثوا وأنهم كانوا والأرض سواء . الثالث : تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله (ياليتنى كنت ترابا) .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ولا يكتمون الله حديثا) فيه لأهل التأويل طريقان : الأول: أن هذا متصل بما قبله . والثانى : أنه كلام مبتدأ. فاذا جعلناه متصلا احتمل وجهين : أحدهما : ماقاله ابن عباس رضى الله عنهما: يودون لو تنطبق عليهم الأرض ولم يكونوا كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا ، وعلى هذا القول : الكتمان عائد إلى ماكتموا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، الثانى : أن المشركين لما رأوا يوم القيامة أن الله تعالى يغفر لأهل الاسلام ولا يغفر

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَاتَقُولُونَ وَلَاجُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

شركا ، قالوا : تعالوا فلنجحد فيقولون : والله ربنا ماكنا مشركين ، رجاء أن يغفر الله لهم ، فحينئذ يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون ، فهنالك يودون أنهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا .

﴿الطريق الثاني في التأويل﴾ أن هذا الكلام مستأنف . فإن ماعملوه ظاهر عند الله ، فكيف يقدرون على كتمانه ؟

﴿المسألة الخامسة﴾ فإن قيل : كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) والجواب من وجوه : الأول : أن مواطن القيامة كثيرة ، فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله (فلا تسمع إلا همسا) وموطن يتكلمون فيه كقوله (ما كنا نعمل من سوء) وقولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) فيكذبون في مواطن ، وفي مواطن يعترفون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قولهم (يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وأرجلهم وجلودهم ، فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم . الثاني : أن هذا الكتمان غير واقع ، بل هو داخل في التمني على ما بينا . الثالث : أنهم لم يقصدوا الكتمان ، وإنما أخبروا على حسب ماتوهموا ، وتقديره : والله ما كنا مشركين عند أنفسنا ، بل مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الآن . وسيجيء الكلام في هذه المسألة في سورة الأنعام إن شاء الله تعالى .

﴿النوع العاشر﴾ من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾

في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في سبب النزول وجهين : الأول : أن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا . فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم ، فقرأ : أعبد ماتعبدون وأنتم عابدون ماأعبد ، فنزلت هذه الآية . فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات ، فإذا صلوا العشاء شربوها ، فلا يصبحون إلا وقد

ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ، ثم نزل تحريمها على الاطلاق فى سورة المائدة . وعن عمر رضى الله عنه أنه لما بلغه ذلك قال : اللهم إن الخمر تضر بالعقول والأموال . فأنزل فيها أمرك فصبحهم الوحى بآية المائدة . الثانى : قال ابن عباس : نزلت فى جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم، فنهاهم الله عنه .

﴿المسألة الثانية﴾ فى لفظ الصلاة قولان : أحدهما : المراد منه المسجد، وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن، وإليه ذهب الشافعى .

واعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه يكون من باب حذف المضاف ، أى لاتقربوا موضع الصلاة، وحذف المضاف مجاز شائع ، والثانى : قوله (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) والمراد بالصلوات مواضع الصلوات . فثبت أن إطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز .

﴿والقول الثانى﴾ وعليه الأكثرون: أن المراد بالصلاة فى هذه الآية نفس الصلاة، أى لاتصلوا إذا كنتم سكارى .

واعلم أن فائدة الخلاف تظهر فى حكم شرعى ، وهو أن على التقدير الأول يكون المعنى : لاتقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنبا إلا عابرى سبيل ، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على أنه يجوز للجنب العبور فى المسجد، وهو قول الشافعى . وأما على القول الثانى فيكون المعنى : لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، ولا تقربوها حال كونكم جنباً إلا عابرى سبيل ، والمراد بعابر السبيل المسافر ، فيكون هذا الاستثناء دليلا على أنه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء . قال أصحاب الشافعى : هذا القول الأول أرجح، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قال (لا تقربوا الصلاة) والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة ، إنما يصحان على المسجد . الثانى : أنا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثناء صحيحا ، أما لو حملناه على ماقلتم لم يكن صحيحا ، لأن من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد ، فانه يجوز له الصلاة بالتيمم ، وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى . الثالث : انا إذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر، فهذا إن كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة ، فحينئذ يحتاج إلى إضمار هذا الاستثناء فى الآية ، وإن لم يكن واجدا للماء لم يجز له الصلاة إلا مع التيمم . فيفتقر إلى إضمار هذا الشرط فى الآية . وأما على ماقلناه فانا لانفتقر إلى إضمار شىء فى الآية فكان قولنا أولى. الرابع : أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء ، وجواز التيمم بعد هذا ، فلا يجوز حمل هذا

على حكم مذكور فى آية بعد هذه الآية ، والذى يؤكده أن القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله (حتى تغتسلوا) ثم يستأنف قوله (وإن كنتم مرضى) لأنه حكم آخر . وأما إذا حملنا الآية على ماذكرنا لم نحتج فيه إلى هذه الالحاقات فكان ماقلناه أولى . ولمن نصر القول الثانى أن يقول : إن قوله تعالى (حتى تعلموا ماتقولون) يدل على أن المراد من قوله (لاتقربوا الصلاة) نفس الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه ، أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها ، فكان حمل الآية على هذا أولى ، وللقائل الأول أن يجيب بأن الظاهر أن الانسان إنما يذهب إلى المسجد لأجل الصلاة ، فما يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب إلى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى رحمه الله : السكارى جمع سكران ، وكل نعت على فعلان فانه يجمع على : فعالى وفعالى . مثل كسالى وكسالى ، وأصل السكر فى اللغة سد الطريق ، ومن ذلك سكر البثق وهو سده ، وسكرت عينه سكرا إذا تحيرت ، ومنه قوله تعالى (إنما سكرت أبصارنا) أى غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الأشياء على حقيقتها ، ومن ذلك سكر الماء وهو رده على سننه فى الجرى . والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو ، فلا ينفذ رأيه على حد نفاذه فى حال صحوه . إذا عرفت هذا فنقول : فى لفظ السكارى فى هذه الآية قولان : الأول : المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو ، وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الضحاك : وهو أنه ليس المراد منه سكر الخمر ، إنما المراد منه سكر النوم ، قال : ولفظ السكر يستعمل فى النوم فكان هذا اللفظ محتملا له . والدليل دل عليه فوجب المصير إليه ، أما بيان أن اللفظ محتمل له فمن وجهين : الأول : ماذكرنا : أن لفظ السكر فى أصل اللغة عبارة عن سد الطريق ، ولا شك أن عند النوم تمتلىء مجارى الروح من الأبخرة الغليظة فتنسد تلك المجارى بها ، ولا ينفذ الروح الباصر والسامع إلى ظاهر البدن . الثانى : قول الفرزدق :

من السير والادلاج يحسب انما سقاه الكرى فى كل منزلة خمرا

واذا ثبت أن اللفظ محتمل له فنقول : الدليل دل عليه ، وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) ظاهره أنه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لايعلمون مايقولون ، وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل ، أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الانسان يقتضى تكليف مالا يطاق ، وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى

يفيق وعن النائم حتى يستيقظ» ولا شك أن هذا السكران يكون مثل المجنون، فوجب ارتفاع التكليف عنه.

﴿والحجة الثانية﴾ قوله عليه الصلاة والسلام «إذا نعس أحدكم وهو فى الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه إذا صلى وهو ينعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه» هذا تقرير قول الضحاك.

واعلم أن الصحيح هو القول الأول، ويدل عليه وجهان: الأول: أن لفظ السكر حقيقة فى السكر من شرب الخمر، والأصل فى الكلام الحقيقة. فأما حمله على السكر من العشق، أومن الغضب أو من الخوف، أو من النوم، فكل ذلك مجاز، وإنما يستعمل مقيدا. قال تعالى (وجاءت سكرة الموت) وقال (وترى الناس سكارى وماهم بسكارى) الثانى: أن جميع المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت فى شرب الخمر، وقد ثبت فى أصول الفقه ان الآية إذا نزلت فى واقعة معينة ولأجل سبب معين، امتنع أن لايكون ذلك السبب مراداً بتلك الآية، فأما قول الضحاك كيف يتناوله النهى حال كونه سكران؟ فنقول: وهذا أيضا لازم عليكم، لأنه يقال: كيف يتناوله النهى وهو نائم لايفهم شيئا؟ ثم الجواب عنه: ان المراد من الآية النهى عن الشرب المؤدى إلى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم، فخرج اللفظ عن النهى عن الصلاة فى حال السكر مع أن المراد منه النهى عن الشرب الموجب للسكر فى وقت الصلاة. وأما الحديث الذى تمسك به فذاك لايدل على أن السكر المذكور فى الآية هو النوم.

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المائدة، وأقول: الذى يمكن ادعاء النسخ فيه أنه يقال: نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا إلى غاية أن يصير بحيث يعلم مايقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضى انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية، فهذا يقتضى جواز قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم مايقول، ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز. فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية. هذا ماخطر ببالى فى تقرير هذا النسخ.

والجواب عنه: أنا بينا أن حاصل هذا النهى راجع إلى النهى عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة، وتخصيص الشىء بالذكر لايدل على نفى الحكم عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف، ومثل هذا لايكون نسخا.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال صاحب الكشاف: قرىء (سكارى) بفتح السين و(سكرى) على أن يكون جمعا نحو: هلكى. وجوعى.

وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا «٤٣»

---

ثم قال تعالى ﴿ولا جنبا إلا عابرى سبيل﴾ قوله (ولا جنبا) عطف على قوله (وأنتم سكارى) والواو ههنا للحال، والتقدير: لا تقربوا الصلاة حال ماتكونون سكارى، وحال ما تكونون جنبا، والجنب يستوى فيه الواحد والجمع، المذكر والمؤنث، لأنه اسم جرى مجرى المصدر الذى هو الاجناب. وقد ذكرنا أن أصل الجنابة البعد، وقيل للذى يجب عليه الغسل: جنب، لأنه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر. ثم قال (إلا عابرى سبيل) وقد ذكرنا أن فيه قولين: أحدهما: أن هذا العبور المراد منه العبور فى المسجد. الثانى: أن المراد بقوله (إلا عابرى سبيل) المسافرون، وبينا كيفية ترجيح أحدهما عل الآخر.

قوله تعالى ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا﴾

اعلم أنه تعالى ذكر ههنا أصنافا أربعة: المرضى، والمسافرين، والذين جاؤا من الغائط، والذين لامسوا النساء.

﴿فالقسمان الأولان﴾ يلجئان إلى التيمم، وهما المرض والسفر.

﴿والقسمان الأخيران﴾ يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء، وبالتيمم عند عدم الماء، ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام:

﴿أما السبب الأول﴾ وهو المرض، فاعلم أنه على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون بحيث لو استعمل الماء لمات، كما فى الجدرى الشديد والقروح العظيمة، وثانيها: أن لايموت باستعمال الماء ولكنه يجد الآلام العظيمة. وثالثها: أن لايخاف الموت والآلام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين أو عيب على البدن، فالفقهاء جوزوا التيمم فى القسمين الأولين، وما جوزوه فى القسم الثالث وزعم الحسن البصرى أنه لايجوز التيمم فى الكل إلا عند عدم الماء، بدليل أنه شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء، بدليل أنه قال فى آخر الآية (فلم تجدوا ماء) وإذا كان هذا الشرط

معتبرا فى جواز التيمم ، فعند فقدان هذا الشرط وجب أن لايجوز التيمم ، وهو أيضا قول ابن عباس . وكان يقول: لوشاء الله لابتلاه بأشد من ذلك. ودليل الفقهاء أنه تعالى جوز التيمم للمريض إذا لم يجد الماء ، وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده، ثم قد دلت السنة على جوازه ، ويؤيده ماروى عن بعض الصحابة أنه أصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة ، فسأل بعضهم فأمره بالاغتسال ، فلما اغتسل مات، فسمع النبى صلى الله عليه وسلم، فقال: قتلوه قتلهم الله ، فدل ذلك على جواز ماذكرناه .

﴿السبب الثانى﴾ السفر : والآية تدل على أن المسافر إذا لم يجد الماء تيمم . طال سفره أو قصر لهذه الآية .

﴿السبب الثالث﴾ قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) والغائط المكان المطمئن من الأرض وجمعه الغيطان . وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطاً من الأرض يحجبه عن أعين الناس ، ثم سمى الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه .

﴿السبب الرابع﴾ قوله (أو لامستم النساء) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (لمستم) بغير ألف من اللمس ، والباقون (لامستم) بالألف من الملامسة.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف المفسرون فى اللمس المذكور ههنا على قولين : أحدهما : أن المراد به الجماع ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ، وقول أبى حنيفة رضى الله عنه ، لأن اللمس باليد لاينقض الطهارة. والثانى: أن المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين ، سواء كان بجماع أو غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبى والنخعى وقول الشافعى رضى الله عنه .

واعلم أن هذا القول أرجح من الأول ، وذلك لأن إحدى القراءتين هى قوله تعالى (أو لمستم النساء) واللمس حقيقته المس باليد ، فأما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز ، والأصل حمل الكلام على حقيقته . وأما القراءة الثانية وهى قوله (أو لامستم) فهو مفاعلة من اللمس، وذلك ليس حقيقة فى الجماع أيضاً ، بل يجب حمله على حقيقته أيضاً، لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال : المراد باللمس الجماع. بأن لفظ اللمس والمس وردا فى القرآن بمعنى الجماع، قال تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) وقال فى آية الظهار (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) وعن ابن عباس أنه قال : إن الله حيى كريم يعف ويكنى ، فعبر عن المباشرة بالملامسة . وأيضا الحدث نوعان : الأصغر . وهو المراد بقوله (أوجاء أحد منكم من الغائط) فلوحملنا قوله (أو لامستم النساء)

على الحدث الأصغر لما بقى للحدث الأكبر ذكر فى الآية ، فوجب حمله على الحدث الأكبر .

واعلم أن كل ماذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل ، فوجب أن لايجوز . وأيضاً فحكم الجنابة تقدم فى قوله (ولاجنبا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهل الظاهر : إنما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله (أولامستم النساء) أما الملموس فلا . وقال الشافعى رضى الله عنه : بل ينتقض وضوءهما معا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الأسباب الأربعة قال (فلم تجدوا ماء) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : إذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده وتيمم وصلى، ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لايجب . حجة الشافعى قوله (فلم تجدوا ماء) وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب ، فلا بد فى كل مرة من سبق الطلب .

فان قيل : قولنا: وجد، لايشعر بسبق الطلب، بدليل قوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى) وقوله (وماوجدنا لأكثرهم من عهد) وقوله (ولم نجد له عزما) فان الطلب على الله محال

قلنا : الطلب وإن كان فى حقه تعالى محالا ، إلا أنه لما أخرج محمداً صلى الله عليه وسلم من بين قومه بما لم يكن لائقا لقومه صار ذلك كأنه طلبه ، ولما أمر المكلفين بالطاعات ثم إنهم قصروا فيها صار كأنه طلب شيئاً ثم لم يجده ، فخرجت هذه اللفظة فى هذه الآيات على سبيل التأويل من الوجه الذى ذكرناه .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه يحتاج إليه لعطشه أو عطش حيوان محترم جاز له التيمم ، أما إذا وجد من الماء مالا يكفيه للوضوء ، فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم ؟ قد أوجبه الشافعى رضى الله عنه ، متمسكا بظاهر لفظ الآية

ثم قال تعالى ﴿فتيمموا صعيدا طيبا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التيمم فى اللغة عبارة عن القصد ، يقال: أممته وتيممته وتأممته ، أى قصدته وأما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد ، قال الزجاج : الصعيد وجه الأرض ، ترابا كان أو غيره .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لو فرضنا صخراً لاتراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافياً . وقال الشافعى رضى الله عنه : بل لابد من تراب يلتصق بيده . احتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال: التيمم هو القصد، والصعيد هو ما تصاعد من الأرض، فقوله (فتيمموا

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ «٤٤» وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا «٤٥»

---

صعيدا طيبا) أى اقصدوا أرضا ، فوجب أن يكون هذا القدر كافيا . وأما الشافعى فانه احتج بوجهين الأول : أن هذه الآية ههنا مطلقة ، ولكنها فى سورة المائدة مقيدة ، وهى قوله سبحانه (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «من» للتبعيض ، وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لاتراب عليه . فان قيل : إن كلمة «من» لابتداء الغاية ، قال صاحب الكشاف : لا يفهم أحد من العرب من قول القائل : مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب : إلا معنى التبعيض ، ثم قال : والاذعان للحق أحق من المراء . الثانى : ماذكره الواحدى رحمه الله ، وهو أنه تعالى أوجب فى هذه الآية كون الصعيد طيبا ، والأرض الطيبة هى التى تنبت بدليل قوله (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه) فوجب فى التى لاتنبت أن لاتكون طيبة . فكان قوله (فتيمموا صعيدا طيبا) أمرا بالتيمم بالتراب فقط ، وظاهر الأمر للوجوب . الثالث : أن قوله (صعيدا طيبا) أمر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب ، والصعيد الطيب هو الأرض التى لاسبخة فيها . ولا شك أن التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع ، فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط ، لاسيما وقد خصص النبى عليه الصلاة والسلام التراب بهذه الصفة ، فقال «جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا» وقال «التراب طهور المسلم إذا لم يجد الماء»

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين إلى الكوعين ، وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين إلى المرفقين ، وحجتهم أن اسم اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الابطين ، إلا أنا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع ، فبقى اللفظ متناولا للباقى . ثم ختم تعالى الآية بقوله (إن الله كان عفوا غفورا) وهو كناية عن الترخيص والتيسير ، لأن من كان من عادته أنه يعفو عن المذنبين ، فبأن يرخص للعاجزين كان أولى .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضع أنواعا كثيرة من التكاليف والأحكام الشرعية ، قطع ههنا ببيان الأحكام الشرعية ، وذكر أحوال أعداء الدين وأقاصيص المتقدمين ، لأن البقاء فى النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر ، فأما الانتقال من نوع من العلوم إلى نوع آخر، فانه ينشط الخاطر ويقوى القريحة . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ألم تر) معناه : ألم ينته علمك إلى هؤلاء ، وقد ذكرنا مافيه عند قوله (ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم) وحاصل الكلام أن العلم اليقينى يشبه الرؤية ، فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين أوتوا نصيبا من الكتاب: هم اليهود . ويدل عليه وجوه : الأول : أن قوله بعد هذه الآية (من الذين هادوا) متعلق بهذه الآية . الثانى : روى ابن عباس ان هذه الآية نزلت فى حبرين من أحبار اليهود، كانا يأتيان رأس المنافقين عبدالله بن أبى ورهطه فيثبطونهم عن الاسلام . الثالث : ان عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن ، فكانت إحالة هذا المعنى على اليهود أولى .

﴿المسألة الثالثة﴾ لم يقل تعالى : انهم أوتوا علم الكتاب ، بل قال (أوتوا نصيبا من الكتاب) لأنهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام . ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأما الذين أسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الأمرين ، فوصفهم الله بأن معهم علم الكتاب ، فقال (قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى وصفهم بأمرين: الضلال والاضلال ، أما الضلال فهو قوله (يشترون الضلالة) وفيه وجوه : الأول : قال الزجاج : يؤثرون تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة ، وإنما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لأن من اشترى شيئا آثره . الثانى : ان فى الآية إضمارا . وتأويله: يشترون الضلالة بالهدى كقوله (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أى يستبدلون الضلالة بالهدى ، ولا إضمار على قول الزجاج الثالث : المراد بهذه الآية عوام اليهود ، فانهم كانوا يعطون أحبارهم بعض أموالهم ويطلبون منهم أن ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها ، فكانوا جارين مجرى من يشترى بماله الشبهة والضلالة ، ولا إضمار على هذا التأويل أيضا ، ولكن الأولى أن تكون الآية نازلة فى علمائهم . ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال (ويريدون أن تضلوا السبيل) يعنى أنهم يتوصلون إلى إضلال المؤمنين والتلبيس عليهم ؛ لكى يخرجوا عن الاسلام .

مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا

واعلم انك لاترى حالة أسوأ ولا أقبح ممن جمع بين هذين الأمرين أعنى الضلال والاضلال ، ثم قال تعالى ﴿والله أعلم بأعدائكم﴾ أى هو سبحانه أعلم بكنه مافى قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء .

ثم قال تعالى (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا) والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين ، بين أن الله تعالى ولى المسلمين وناصرهم، ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق، وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له ، فذكر النصير بعد ذكر الولى تكرار .

والجواب : ان الولى المتصرف فى الشيء ، والمتصرف فى الشيء لايجب أن يكون ناصرا له فزال التكرار .

﴿السؤال الثانى﴾ لم لم يقل : وكفى بالله وليا ونصيرا؟ وما الفائدة فى تكرير قوله (وكفى بالله) والجواب : ان التكرار فى مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرا فى القلب وأكثر مبالغة .

﴿السؤال الثالث﴾ ما فائدة الباء فى قوله (وكفى بالله وليا)

والجواب : ذكروا وجوها ، الأول : لو قيل : كفى الله ، كان يتصل الفعل بالفاعل . ثم ههنا زيدت الباء إيذانا بأن الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره فى الرتبة وعظم المنزلة . الثانى : قال ابن السراج : تقدير الكلام : كفى اكتفاؤك بالله وليا ، ولما ذكرت «كفى» دل على الاكتفاء ، لأنه من لفظه، كما تقول : من كذب كان شرا له، أى كان الكذب شراً له ، فأضمرته لدلالة الفعل عليه . الثالث : يخطر ببالى أن الباء فى الأصل للالصاق ، وذلك إنما يحسن فى المؤثر الذى لا واسطة بينه وبين التأثير ، ولو قيل : كفى الله ، دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ، ولكن لا يدل ذلك على أنه تعالى يفعل بواسطة أو بغير واسطة ، فاذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل بغير واسطة ، بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد ، كما قال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)

قوله تعالى ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير

وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا «٤٦»

مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً فى الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا ﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهى أمور: أحدها: أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه. وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى متعلق قوله (من الذين) وجوه: الأول: أن يكون بيانا للذين أوتوا نصيبا من الكتاب، والتقدير: ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا، والثانى: أن يتعلق بقوله (نصيرا) والتقدير: وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا، وهو كقوله (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) الثالث: أن يكون خبر مبتدا محذوف، و(يحرفون) صفته. تقديره: من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم، فحذف الموصوف وأقيم الوصف مكانه. الرابع: أنه تعالى لما قال (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة) بقى ذلك مجملا من وجهين، فكأنه قيل: ومن ذلك الذين أوتوا نصيبا من الكتاب؟ فأجيب وقيل: من الذين هادوا، ثم قيل: وكيف يشترون الضلالة؟ فأجيب وقيل: يحرفون الكلم

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول: الجمع مؤنث، فكان ينبغى أن يقال: يحرفون الكلم عن مواضعها

والجواب: قال الواحدى: هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده، وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره. ويمكن أن يقال: كون الجمع مؤنثا ليس أمراً حقيقياً، بل هو أمر لفظى، فكان التذكير والتأنيث فيه جائزا وقرئ يحرفون الكلم

﴿المسألة الثالثة﴾ فى كيفية التحريف وجوه: أحدها: أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم «ربعة» عن موضعه فى التوراة بوضعهم «آدم طويل» مكانه، ونحو تحريفهم «الرجم» بوضعهم «الحد» بدله ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)

فان قيل: كيف يمكن هذا فى الكتاب الذى بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور

فى الشرق والغرب ؟

قلنا لعله يقال : القوم كانوا قليلين ، والعلماء بالكتاب كانوا فى غاية القلة فقدروا على هذا التحريف ، والثانى : أن المراد بالتحريف : إلقاء الشبه الباطلة ، والتأويلات الفاسدة ، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية ، كما يفعله أهل البدعة فى زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم ، وهذا هو الأصح . الثالث : أنهم كانوا يدخلون على النبى صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به ، فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكر الله تعالى ههنا (عن مواضعه) وفى المائدة (من بعد مواضعه) والفرق أنا إذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة ، فههنا قوله (يحرفون الكلم عن مواضعه) معناه : أنهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص ، وليس فيه بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب . وأما الآية المذكورة فى سورة المائدة ، فهى دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين ، فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة ، وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب ، فقوله (يحرفون الكلم) إشارة إلى التأويل الباطل وقوله (من بعد مواضعه) إشارة إلى إخراجه عن الكتاب .

﴿النوع الثانى﴾ من ضلالاتهم : ماذكره الله تعالى بقوله (ويقولون سمعنا وعصينا) وفيه وجهان : الأول : أن النبى عليه السلام كان إذا أمرهم بشىء قالوا فى الظاهر : سمعنا ، وقالوا فى أنفسهم : وعصينا والثانى : أنهم كانوا يظهرون قولهم : سمعنا وعصينا ، إظهاراً للمخالفة ، واستحقاراً للأمر .

﴿النوع الثالث﴾ من ضلالتهم قوله (واسمع غير مسمع)

واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ، ويحتمل الاهانة والشتم . أما أنه يحتمل المدح فهو أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها ، وأما أنه محتمل للشتم والذم فذاك من وجوه : الأول : أنهم كانوا يقولون للنبى صلى الله عليه وسلم : اسمع ، ويقولون فى أنفسهم : لاسمعت ، فقوله (غير مسمع) معناه : غير سامع ، فان السامع مسمع ، والمسمع سامع . الثانى : غير مسمع ، أى غير مقبول منك ، ولا تجاب إلى ماتدعو اليه ، ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك ، فكأنك ما أسمعت شيئا . الثالث : اسمع غير مسمع كلاما ترضاه ، ومتى كان كذلك فان الانسان لايسمعه لنبو سمعه عنه ، فثبت بما ذكرنا أن هذه الكلمة محتملة للذم والمدح ، فكانوا يذكرونها لغرض الشتم .

﴿النوع الرابع﴾ من ضلالاتهم قولهم (وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً فى الدين) أما تفسير (راعنا) فقد ذكرناه فى سورة البقرة وفيه وجوه : الأول : أن هذه كلمة كانت تجرى بينهم على جهة الهزء والسخرية . فلذلك نهى المسلمون أن يتلفظوا بها حق حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم . الثانى :

قوله (راعنا) معناه ارعنا سمعك ، أى اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم ، وهذا مما لايخاطب به الأنبياء عليهم السلام ، بل إنما يخاطبون بالاجلال والتعظيم . الثالث: كانوا يقولون راعنا ويوهمونه فى ظاهر الأمر أنهم يريدون أرعنا سمعك ، وكانوا يريدون سبه بالرعونة فى لغتهم . الرابع : أنهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم : (راعنا) راعينا ، وكانوا يريدون أنك كنت ترعى أغناما لنا ، وقوله (ليا بألسنتهم) قال الواحدى : أصل «لياً» لويا ، لانه من لويت ، ولكن الواو أدغمت فى الياء لسبقها بالسكون ، ومثله الطى . وفى تفسيره وجوه : الأول: قال الفراء كانوا يقولون : راعنا ويريدون به الشتم ، فذاك هو اللى ، وكذلك قولهم ، (غير مسمع) وأرادوا به لاسمعت، فهذا هو اللى . الثانى : انهم كانوا يصلون بألسنتهم مايضمرونه من الشتم إلى مايظهرونه من التوقير على سبيل النفاق . الثالث: لعلهم كانوا يفتلون أشداقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية ، كما جرت عادة من يهزأ بانسان بمثل هذه الأفعال . ثم بين تعالى أنهم إنما يقدمون على هذه الأشياء لطعنهم فى الدين ، لأنهم كانوا يقولون لأصحابهم : إنما نشتمه ولا يعرف ، ولو كان نبيا لعرف ذلك ، فأظهر الله تعالى ذلك فعرفه خبث ضمائرهم ، فانقلب مافعلوه طعنا فى نبوته دلالة قاطعة على نبوته ، لأن الاخبار عن الغيب معجز

فان قيل : كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ماحرفوا، وقالوا سمعنا وعصينا ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنا حكينا عن بعض المفسرين أنه قال : إنهم ما كانوا يظهرون قولهم (وعصينا) بل كانوا يقولونه فى أنفسهم . والثانى : هب أنهم أظهروا ذلك إلا أن جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ، ولا يواجهونه بالسب والشتم

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم﴾ والمعنى أنهم لو قالوا بدل قولهم : سمعنا وعصينا ، سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبينات مرات بعد مرات ، وبدل قولهم (واسمع غير مسمع) قولهم واسمع ، وبدل قولهم (راعنا) قولهم (انظرنا) أى اسمع منا مانقول ، وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله وأقوم ، أى أعدل وأصوب ، ومنه يقال : رمح قويم أى مستقيم ؛ وقومت الشىء من عوج فتقوم

ثم قال ﴿ولكن لعنهم الله بكفرهم﴾ والمراد أنه تعالى إنما لعنهم بسبب كفرهم

ثم قال ﴿فلا يؤمنون إلا قليلا﴾ وفيه قولان : أحدهما : أن القليل صفة للقوم . والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون . ثم منهم من قال : كان ذلك القليل عبد الله بن سلام وأصحابه . وقيل: هم الذين علم الله منهم أنهم يؤمنون بعد ذلك .

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا «٤٧»

﴿والقول الثانى﴾ أن القليل صفة للايمان ، والتقدير فلا يؤمنون إلا إيمانا قليلا ، فانهم كانوا يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الأنبياء، ورجح أبو على الفارسى هذا القول على الأول ، قال : لأن «قليلا» لفظ مفرد، ولو أريد به ناس لجمع نحو قوله (إن هؤلاء لشرذمة قليلون) ويمكن أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردا ، والمراد به الجمع قال تعالى (وحسن أولئك رفيقا) وقال (ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم) فدل عود الذكر مجموعا إلى القبيلين على أنه اريد بهما الكثرة .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا﴾
وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى بعد أن حكى عن اليهود أنواع مكرهم وإيذائهم أمرهم بالايمان وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك ، ولقائل أن يقول : كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكر فى الدلائل الدالة على صحة نبوته ، حتى يكون إيمانهم استدلاليا ، فلما أمرهم بذلك الايمان ابتداء فكأنه تعالى أمرهم بالايمان على سبيل التقليد .

والجواب عنه : أن هذا الخطاب مختص بالذين أوتوا الكتاب ، وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة . ألا ترى أنه قال فى الآية الأولى (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) ولم يقل : ألم تر إلى الذين أوتوا الكتاب ، لأنهم ما كانوا عالمين بكل ما فى التوراة . فلما قال فى هذه الآية (يا أيها الذين أوتوا الكتاب) علمنا أن هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ، ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل ، ولهذا قال تعالى (مصدقا لما معكم) أى مصدقا للآيات الموجودة فى التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، واذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد ، فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام جزما ، وأن

يقرن الوعيد الشديد بذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ الطمس : المحو ، تقول العرب فى وصف المفازة : إنها طامسة الأعلام ، وطمس الطريق وطمس إذا درس ، وقد طمس الله على بصره إذا أزاله وأبطله ، وطمست الريح الأثر إذا محته ، وطمست الكتاب محوته ، وذكروا فى الطمس المذكور فى هذه الآية قولين : أحدهما : حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه ، والثانى : حمل اللفظ على مجازه .

﴿أما القول الأول﴾ فهو أن المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها ، فان الوجه إنما يتميز عن سائر الأعضاء بما فيه من الحواس ، فاذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسا ، ومعنى قوله (فنردها على أدبارها) رد الوجوه إلى ناحية القفا ، وهذا المعنى إنما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه فى الخلقة والمثلة والفضيحة ، لأن عند ذلك يعظم الغم والحسرة ، فان هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ماسنقيم الدلالة عليه ، ومما يقرره قوله تعالى (وأما من أوتى كتابه وراء ظهره) فانه إذا ردت الوجوه إلى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم ، لأن فى تلك الجهة العيون والأفواه التى بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان .

﴿فاما القول الثانى﴾ : فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه ، ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : قال الحسن : المراد نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها ، أى على ضلالتها ، والمقصود بيان إلقائها فى أنواع الخذلان وظلمات الضلالات ، ونظيره قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) تحقيق القول فيه أن الانسان فى مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس ، ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، فقدامه عالم المعقولات ، ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذى يرد من قدامه إلى خلفه كما قال تعالى فى صفتهم (ناكسوا رؤسهم) . الثانى : يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير ، وبالوجوه : رؤساؤهم ووجهاؤهم ، والمعنى من قبل أن نغير أحوال وجهائهم فنسلب ، منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة . الثالث : قال عبد الرحمن ابن زيد : هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى ، وتأول ذلك فى إجلاء قريظة والنضير إلى الشام ، فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام ، كما جاؤا منها بدءاً ، وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين : أحدهما : تقبيح صورتهم يقال : طمس الله صورته كقوله : قبح الله وجهه ، والثانى : إزالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها .

فان قيل : إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثانى فلا إشكال البتة ، وان فسرناه على

على القول الأول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه ، بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فانه قال (أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت) وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله (أو نلعنهم) وظاهره ليس هو المسخ . الثانى : قوله تعالى (آمنوا) تكليف متوجه عليهم فى جميع مدة حياتهم، فلزم أن يكون قوله (من قبل أن نطمس وجوها) واقعا فى الآخرة ، فصار التقدير : آمنوا من قبل أن يجىء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت . الثالث : أنا قد بينا أن قوله (ياأيها الذين أوتوا الكتاب) خطاب مع جميع علمائهم، فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتى أحد منهم بالايمان ، وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه ، ففات المشروط بفوات الشرط ، ويقال : لما نزلت هذه الآية أتى عبدالله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتى أهله فأسلم ، وقال : يارسول الله كنت أرى أن لا أصل اليك حتى يتحول وجهى فى قفاى . الرابع : أنه تعالى لم يقل : من قبل أن نطمس وجوهكم ، بل قال (من قبل أن نطمس وجوها) وعندنا أنه لابد من طمس فى اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة ، ومما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم ، بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله (أو نلعنهم) فذكرهم على سبيل المغايبة ، ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب ، وحمل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الأظهر ما ذكرناه .

ثم قال تعالى ﴿أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت﴾ قال مقاتل وغيره : نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك بأوائلهم . وقال أكثر المحققين : الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف ، ألا ترى الى قوله تعالى (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير ، وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ الى من يرجع الضمير فى قوله (أو نلعنهم)

الجواب : الى الوجوه إن أريد الوجهاء أو لأصحاب الوجوه ، لأن المعنى من قبل أن نطمس وجوه قوم، أو يرجع الى الذين أوتوا على طريقة الالتفات .

﴿السؤال الثانى﴾ قد كان اللعن والطمس حاصلين قبل الوعيد على الفعل فلا بد وأن يتحدا . والجواب : أن لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون أزيد تأثيرا فى الخزى فيصح ذلك فيه .

﴿السؤال الثالث﴾ قوله تعالى (ياأيها الذين أوتوا الكتاب) خطاب مشافهة ، وقوله (أو نلعنهم) خطاب مغايبة . فكيف يليق أحدهما بالآخر ؟

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا «٤٨»

الجواب : منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما فى قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) ومنهم من قال : هـذا تنبيه على أن التهديد حاصل فى غيرهم ممن يكذبون من أبناء جنسهم . وعندى فيه احتمال آخر : وهو أن اللعن هو الطرد والابعاد . وذكر البعيد لا يكون إلا بالمغايبة ، فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة .

ثم قال تعالى ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾ وفيه مسالتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : يريد لاراد لحكمه ولاناقض لأمره ، على معنى أنه لا يتعذر عليه شيء يريد أن يفعله ، كما تقول فى الشيء الذى لاشك فى حصوله : هـذا الأمر مفعول وإن لم يفعل بعـد . وإنمـا قال (وكان) إخباراً عن جريان عادة الله فى الأنبياء المتقدمين أنه مهما أخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لامحالة ، فكأنه قيل لهم : أنتم تعلمون أنه كان تهديد الله فى الأمم السالفة واقعا لامحالة ، فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على أن كلام الله محدث فقال : قوله (وكان أمر الله مفعولا) يقتضى أن أمره مفعول ، والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد ، فدل هـذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع ، وهذا فى غاية السقوط لأن الأمر فى اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى (وما أمر فرعون برشيد) والمراد ههنا ذاك .

قوله تعـالى ﴿إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثمـا عظيما﴾

اعلم أن الله تعـالى لمـا هدد اليهود على الكفر ، وبين أن ذلك التهديد لابد من وقوعه لامحالة بين أن مثل هـذا التهديد من خواص الكفر ، فأما سائر الذنوب التى هى مغايرة للكفر فليست حالها كذلك ، بل هو سبحانه قد يعفو عنها ، فلا جرم قال (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن اليهودى يسمى مشركا فى عرف الشرع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن الآية دالة على أن ماسوى الشرك مغفور ، فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك

لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية ، وبالاجماع هى غير مغفورة ، فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك . الثانى : أن اتصال هذه الآية بما قبلها إنما كان لأنها تتضمن تهديد اليهود ، فلولا أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك ، وإلا لم يكن الأمر كذلك .

فان قيل : قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا) إلى قوله (والذين أشركوا) عطف المشرك على اليهودى ، وذلك يقتضى المغايرة .

قلنا : المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوى ، والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعى ، ولابد من المصير إلى ماذكرناه دفعا للتناقض . إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : قال الشافعى رضى الله عنه المسلم لا يقتل بالذمى ، وقال أبو حنيفة : يقتل . حجة الشافعى أن الذمى مشرك لما ذكرناه ، والمشرك مباح الدم لقوله تعالى : اقتلوا المشركين . فكان الذمى مباح الدم على الوجه الذى ذكرناه ومباح الدم هو الذى لا يجب القصاص على قاتله ، ولا يتوجه النهى عن قتله ترك العمل بهذا الدليل فى حق النهى ، فوجب أن يبقى معمولا به فى سقوط القصاص عن قاتله .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر .

واعلم أن الاستدلال بها من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن قوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به) معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لأنه بالاجماع لا يغفر على سبيل الوجوب ، وذلك عند مايتوب المشرك عن شركه ، فاذا كان قوله : إن الله لا يغفر الشرك هو أنه لا يغفره على سبيل التفضل ، وجب أن يكون قوله و(يغفر مادون ذلك) هو أن يغفره على سبيل التفضل؛ حتى يكون النفى والاثبات متواردين على معنى واحد . ألا ترى أنه لو قال : فلان لا يعطى أحدا تفضلا ، ويعطى زائدا فانه يفهم منه أنه يعطيه تفضلا، حتى لو صرح وقال : لا يعطى أحدا شيئاً على سبيل التفضل ويعطى أزيد على سبيل الوجوب ، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام ، فثبت أن قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) على سبيل التفضل . إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة ، لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا ، فلا يمكن حمل الآية عليه ، فاذا تقرر ذلك لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب . الثانى : أنه تعالى قسم المنهيات على قسمين : الشرك وماسوى الشرك ، ثم إن ماسوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة ، والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا ، وعلى ماسواه بأنه مغفور قطعا ، لكن فى حق من يشاء ، فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ماسوى الشرك ، لكن فى حق

من شاء . ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور ، وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة . الثالث : أنه تعالى قال (لمن يشاء) فعلق هذا الغفران بالمشيئة ، وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به ، وغير معلق على المشيئة ، فوجب أن يكون الغفران المذكور فى هذه الآية هوغفران الكبيرة قبل التوبة وهوالمطلوب ، واعترضوا على هذا الوجه الأخير بأن تعليق الأمر بالمشيئة لاينافى وجوبه ، ألا ترى أنه تعالى قال بعد هذه الآية (بل الله يزكى من يشاء) ثم إنا نعلم أنه تعالى لايزكى إلا من كان أهلا للتزكية ، وإلا كان كذباً ، والكذب على الله محال ، فكذا ههنا

واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بعمومات الوعيد ، ونحن نعارضها بعمومات الوعد ، والكلام فيه على الاستقصاء مذكور فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فلا فائدة فى الاعادة . وروى الواحدى فى البسيط باسناده عن ابن عمر قال : كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار، حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات . وقال ابن عباس : إنى لأرجو كما لاينفع مع الشرك عمل ، كذلك لايضر مع التوحيد ذنب . ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر . وروى مرفوعا أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «اتسموا بالايمان وأقروا به فكما لايخرج إحسان المشرك المشرك من إشراكه كذلك لاتخرج ذنوب المؤمن المؤمن من إيمانه»

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن ابن عباس انه قال : لما قتل وحشى حمزة يوم أحد ، وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ، ثم انهم ماوفوا له بذلك ، فعند ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا إلى النبى صلى الله عليه وسلم بذنبهم ، وانه لايمنعهم عن الدخول فى الاسلام إلا قوله تعالى (والذين لايدعون مع الله الهاً آخر) فقالوا : قد ارتكبنا كل مافى الآية ، فنزل قوله (إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا) فقالوا : هذا شرط شديد نخاف أن لانقوم به ، فنزل قوله (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فقالوا : نخاف أن لانكون من أهل مشيئته ، فنزل (قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم) فدخلوا عند ذلك فى الاسلام . وطعن القاضى فى هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لايجوز منه المراجعة على هذا الحد ؛ ولأن قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعاً) لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ماهم عليه

والجواب عنه : لايبعد أن يقال : انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول إلى ذلك

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا «٤٩» انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا «٥٠»

---

الحد ، فوقعت الشبهة فى قلوبهم أن ذلك هل يغفر لهم أم لا ، فلهذا المعنى حصلت المراجعة . وقوله هذا إغراء بالقبيح ، فهو انه إنما يتم على مذهبه ، أما على قولنا : انه تعالى فعال لما يريد ، فالسؤال ساقط والله أعلم .

ثم قال ﴿ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾ أى اختلق ذنبا غير مغفور ، يقال : افترى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه ، وأصله من الفرى بمعنى القطع .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكى من يشاء ولا يظلمون فتيلا انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثما مبينا﴾

اعلم أنه تعالى لما هدد اليهود بقوله (ان الله لايغفر أن يشرك به) فعند هذا قالوا : لسنا من المشركين ، بل نحن خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) وحكى عنهم أنهم قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وحكى أيضا أنهم قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وبعضهم كانوا يقولون : ان آباءنا كانوا أنبياء فيشفعون لنا . وعن ابن عباس رضى الله عنه ان قوما من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقالوا يامحمد هل على هؤلاء ذنب ؟ فقال لا ، فقالوا والله مانحن إلا كهؤلاء : ماعملناه بالليل كفر عنا بالنهار . وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل . وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا فى تزكية أنفسهم فذكر تعالى فى هذه الآية أنه لاعبرة بتزكية الانسان نفسه ، وإنما العبرة بتزكية الله له وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التزكية فى هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ، ومنه تزكية المعدل للشاهد ، قال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) وذلك لأن التزكية متعلقة بالتقوى ، والتقوى صفة فى الباطن ، ولا يعلم حقيقتها إلا الله ، فلا جرم لاتصلح التزكية إلا من الله ، فلهذا قال تعالى (بل الله يزكى من يشاء)

فان قيل : أليس أنه صلى الله عليه وسلم قال «والله إنى لأمين فى السماء أمين فى الأرض» قلنا : إنما قال ذلك حين قال المنافقون له : اعدل فى القسمة ، ولأن الله تعالى لما زكاه

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا «٥١» أُولَئِكَ

أولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (بل الله يزكى من يشاء) يدل على أن الايمان يحصل بخلق الله تعالى لأن أجل أنواع الزكاة والطهارة وأشرفها هو الايمان ، فلما ذكر تعالى انه هو الذى يزكى من يشاء دل على أن ايمان المؤمنين لم يحصل إلا بخلق الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولا يظلمون فتيلا) هو كقوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) والمعنى ان الذين يزكون أنفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم ، أو يكون المعنى : أن الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا ، والفتيل ما فتلت بين أصبعيك من الوسخ ، فعيل بمعنى مفعول ، وعن ابن السكيت : الفتيل ما كان فى شق النواة ، والنقير النقطة التى فى ظهر النواة ، والقطمير القشرة الرقيقة على النواة ، وهذه الأشياء كلها تضرب أمثالا للشيء التافه الحقير ، أى لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا .

ثم قال تعالى ﴿انظر كيف يفترون على الله الكذب﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا تعجيب للنبى صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله ، وهى تزكيتهم أنفسهم وافتراؤهم على الله، وهو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقولهم : ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل .

﴿المسألة الثانية﴾ مذهبنا أن الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا ، سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم ، وقال الجاحظ : شرط كونه كذبا أن يعلم كونه بخلاف ذلك ، وهذه الآية دليل لنا لأنهم كانوا يعتقدون فى أنفسهم الزكاء والطهارة ، ثم لما أخبروا بالزكاة والطهارة كذبهم الله فيه ، وهذا يدل على ماقلناه .

ثم قال تعالى ﴿وكفى به إثماً مبينا﴾ وإنما يقال : كفى به فى التعظيم على جهة المدح أو على جهة الذم ، أما فى المدح فكقوله (وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيرا) وأما فى الذم فكما فى هذا الموضع . وقوله (إثماً مبينا) منصوب على التمييز .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون

الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيراً «٥٢»

للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر، وهو أنهم كانوا يفضلون عبدة الأصنام على المؤمنين، ولا شك أنهم كانوا عالمين بأن ذلك باطل، فكان إقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أنتم أهل كتاب، وأنتم أقرب الى محمد منكم الينا فلا نأمن مكركم، فاسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا، ففعلوا ذلك. فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت، لأنهم سجدوا للأصنام، فقال أبو سفيان: أنحن أهدى سبيلا أم محمد؟ فقال كعب: ماذا يقول محمد؟ قالوا: يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الأصنام وترك دين آبائه، وأوقع الفرقة. قال: وما دينكم؟ قالوا: نحن ولاة البيت نسقى الحاج ونقرى الضيف ونفك العانى وذكروا أفعالهم، فقال: أنتم أهدى سبيلا. فهذا هو المراد من قولهم (للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى الجبت والطاغوت، وذكروا فيه وجوها: الأول: قال أهل اللغة: كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت، ثم زعم الأكثرون أن الجبت ليس له تصرف فى اللغة. وحكى القفال عن بعضهم أن الجبت أصله جبس، فأبدلت السين تاء، والجبس هو الخبيث الردىء، وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان، وهو الاسراف فى المعصية. فكل من دعا إلى المعاصى الكبار لزمه هذا الاسم، ثم توسعوا فى هذا الاسم حتى أوقعوه على الجماد، كما قال تعالى (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرا من الناس) فأضاف الاضلال إلى الأصنام مع أنها جمادات. الثانى: قال صاحب الكشاف: الجبت الأصنام وكل ما عبد من دون الله، والطاغوت الشيطان. الثالث: الجبت الأصنام، والطاغوت تراجمة الأصنام يترجمون للناس عنها الأكاذيب فيضلونهم بها، وهو منقول عن ابن عباس. الرابع: روى على بن أبى طلحة عن ابن عباس قال: الجبت الكاهن، والطاغوت الساحر. الخامس: قال الكلبى: الجبت فى هذه الآية حيي بن أخطب والطاغوت كعب بن الأشرف، وكانت اليهود يرجعون اليهما، فسميا بهذين الاسمين لسعيهما فى إغواء

أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا «٥٣»

الناس وإضلالهم . السادس : الجبت والطاغوت صنمان لقريش، وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش ، وبالجملة فالأقاويل كثيرة ، وهما كلمتان وضعتا علمين على من كان غاية فى الشر والفساد.

ثم قال تعالى ﴿أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا﴾ فبين أن عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد ، وهو ضد ماللمؤمنين من القربة والزلفى : وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له ، كما قال (ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) فهذا اللعن حاضر ، ومافى الآخرة أعظم ، وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله، وفيه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية ، بالضد على الضد ، كما قال فى الآيات المتقدمة (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا)

واعلم أن القوم إنما استحقوا هذا اللعن الشديد لأن الذى ذكروه من تفضيل عبدة الأوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجرى مجرى المكابرة ، فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ! ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة ، كيف يكون أقل حالا ممن كان بالضد فى كل هذه الأحوال والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أم لهم نصيب من الملك فاذاً لا يؤتون الناس نقيرا﴾

اعلم أنه تعالى وصف اليهود فى الآية المتقدمة بالجهل الشديد ، وهو اعتقادهم أن عبادة الأوثان أفضل من عبادة الله تعالى ، ووصفهم فى هذه الآية بالبخل والحسد ، فالبخل هو أن لا يدفع لأحد شيئاً مما آتاه الله من النعمة ، والحسد هو أن يتمنى أن لا يعطى الله غيره شيئاً من النعم ، فالبخل والحسد يشتركان فى أن صاحبه يريد منع النعمة من الغير . فأما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير ، وأما الحاسد فيريد أن يمنع نعمة الله من عباده ، وإنما قدم تلك الآية على هذه الآية لأن النفس الانسانية لها قوتان : القوة العالمة والقوة العاملة . فكمال القوة العالمة العلم ، ونقصانها الجهل ، وكمال القوة العاملة : الأخلاق الحميدة ، ونقصانها الأخلاق الذميمة . وأشد الأخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد ، لأنهما منشآن لعود المضار إلى عباد الله .

إذا عرفت هذا فنقول :إنما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين :الأول: أن القوة النظرية مقدمة على القوة العملية فى الشرف والرتبة وأصل لها . فكان شرح حالها يجب

أن يكون مقدما على شرح حال القوة العملية . الثانى: أن السبب لحصول البخل و الحسد هو الجهل، و السبب مقدم على المسبب، لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل و الحسد . و إنما قلنا: إن الجهل سبب البخل و الحسد : أما البخل فلأن بذل المال سبب لطهارة النفس و لحصول السعادة فى الآخرة ، و حبس المال سبب لحصول مال الدنيا فى يده ، فالبخل يدعوك إلى الدنيا و يمنعك عن الآخرة ، والجود يدعوك إلى الآخرة و يمنعك عن الدنيا ، و لا شك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل . وأما الحسد فلأن الالهية عبارة عن إيصال النعم و الاحسان إلى العبيد ، فمن كره ذلك فكأنه أراد عزل الاله عن الالهية ، وذلك محض الجهل . فثبت أن السبب الأصلى للبخل والحسد هو الجهل ، فلما ذكر تعالى الجهل أردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب ، فهذا هو الاشارة إلى نظم هذه الآية ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «أم» ههنا فيه وجوه : الأول : قال بعضهم : الميم صلة ، و تقديره : ألهم لأن حرف «أم» إذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة . الثانى : أن «أم» ههنا متصلة . وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى ، وذلك لأنه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين : انهم أهدى سبيلا من المؤمنين . عطف عليه بقوله (أم لهم نصيب) فكأنه تعالى قال : أمن ذلك يتعجب ، أم من قولهم لهم نصيب من الملك ، مع أنه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل . الثالث : أن «أم» ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة، كأنه لما تم الكلام الأول قال : بل لهم نصيب من الملك، وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار ، يعنى ليس لهم شىء من الملك البتة ، وهذا الوجه أصح الوجوه .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى هذا الملك وجوها : الأول : اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب ؟ فأبطل الله عليهم قولهم فى هذه الآية . الثانى : أن اليهود كانوا يزعمون أن الملك يعود اليهم فى آخر الزمان ، وذلك أنه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو إلى دينهم ، فكذبهم الله فى هذه الآية . الثالث : المراد بالملك ههنا التمليك ، يعنى أنهم إنما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ،ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير و القطمير ، فكيف يقدرون على النفى والاثبات . قال أبو بكر الأصم : كانوا أصحاب بساتين وأموال ، وكانوا فى عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء بأقل القليل ، فنزلت هذه الآية.

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم ، وهذا يدل على أن الملك و البخل لا يجتمعان ، وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل أن الانقياد للغير أمر مكروه لذاته ، والانسان لا يتحمل المكروه إلا إذا وجد فى مقابلته أمراً مطلوبا مرغوبا فيه ، وجهات الحاجات

محيطة بالناس ، فاذا صدر من إنسان احسان إلى غيره صارت رغبة المحسن اليه فى ذلك المال سببا لصيرورته منقادامطيعاله ، فلهذا قيل : بالبر يستعبد الحر ، فاذالم يوجدهذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض ، فلايحصل الانقياد البتة ، فثبت أن الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة أقسام: ملك على الظواهر فقط ، وهذا هو ملك الملوك . وملك على البواطن فقط ، وهذا هو ملك العلماء ، وملك على الظواهر والبواطن معاً ، وهذاهو ملك الأنبياء صلوات الله عليهم . فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب فى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يكونوا فى غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ، ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم ، وامتثالهم لأوامرهم . وكمال هذه الصفات حاصل لمحمد عليه الصلاة والسلام .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال سيبويه : «إذن» فى عوامل الأفعال بمنزلة أظن فى عوامل الأسماء ، وتقريره أن الظن إذا وقع فى أول الكلام نصب لاغير ، كقولك أظن زيدا قائما ، وإن وقع فى الوسط جاز إلغاؤه وإعماله ، كقوله زيد أظن قائم ، وإن شئت قلت زيدا أظن قائما ، وإن تأخر فالأحسن إلغاؤه ، تقول زيد منطلق ظننت ، والسبب فيما ذكرناه أن «ظن» وما أشبهه من الأفعال نحو علم وحسب ضعيفة فى العمل ، لأنها لا تؤثر فى معمولاتها ، فاذا تقدم دل التقديم فى الذكر على شدة العناية فقوى على التأثير ، وإذا تأخر دل على عدم العناية فلغا ، وإن توسط فحينئذ لا يكون فى محل العناية من كل الوجوه ، ولا فى محل الاهمال من كل الوجوه ، بل كانت كالمتوسطة فى هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا .

واعلم أن الاعمال فى حال التوسط أحسن ، والالغاء حال التأخر أحسن .

إذا عرفت هذا فنقول : كلمة «إذن» على هذا الترتيب أيضاً ، فان تقدمت نصبت الفعل ، تقول إذن أكرمك ، وإن توسطت أو تأخرت جاز الالغاء ، تقول أنا إذن أكرمك ، وأنا أكرمك إذن فتلغيه فى هاتين الحالتين .

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى (فاذا لايؤتون الناس نقيرا) كلمة «إذن» فيها متقدمة وما عملت ، فذكروا فى العذر وجوها : الأول : أن فى الكلام تقديما وتأخيرا ، والتقدير : لايؤتون الناس نقيرا إذن . الثانى : أنها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى إذا توسطت أو تأخرت ، وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى (وإذا لايلبثون خلفك) والثالث : قرأ ابن مسعود (فاذا لايؤتوا) على إعمال «إذن» عملها الذى هو النصب .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أهل اللغة : النقير نقرة فى ظهر النواة ومنها تنبت النخلة . وأصله أنه

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا «٥٤» فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَى بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا «٥٥»

فعيل من النقر ، ويقال للخشب الذى ينقر فيه نقير لأنه ينقر ، والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة ، ومنه منقار الطائر لأنه ينقر به .

واعلم أن ذكر النقير ههنا تمثيل ، والغرض انهم يبخلون بأقل القليل.

قوله تعالى ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أم : منقطعة ، والتقدير بل يحسدون الناس .

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بلفظ «الناس» قولان : الأول : وهوقول ابن عباس والأكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لأنه اجتمع عنده من خصال الخير مالا يحصل إلا متفرقا فى الجمع العظيم ، ومن هذا يقال : فلان أمة وحده ، أى يقوم مقام أمة . قال تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتا)

﴿والقول الثانى﴾ المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين ، وقال من ذهب إلى هذا القول : ان لفظ الناس جمع ، فحمله على الجمع أولى من حمله على المفرد .

واعلم أنه إنما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس ، لأن المقصود من الخلق إنما هو القيام بالعبودية ، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس إلا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان وهو وأصحابه كأنهم كل الناس ، فلهذا حسن إطلاق لفظ الناس وإرادتهم على التعيين :

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تفسير الفضل الذى لأجله صاروا محسودين على قولين

﴿فالقول الأول﴾ انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها فى الدين والدنيا .

﴿والقول الثانى﴾ انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع .

واعلم أن الحسد لايحصل إلا عند الفضيلة ، فكلما كانت فضيلة الانسان أتم وأكمل كان حسد الحاسدين عليه أعظم ، ومعلوم أن النبوة أعظم المناصب فى الدين ، ثم انه تعالى أعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وضم اليها انه جعله كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصاراً وأعواناً وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم . فاما كثرة النساء فهو كالأمر الحقير بالنسبة إلى ماذكرناه ، فلا يمكن تفسير هذا الفضل به ، بل ان جعل الفضل اسما لجميع ماأنعم الله تعالى به عليه دخل هذا أيضا تحته ، فأما على سبيل القصر عليه فبعيد .

واعلم أنه تعالى لما بين أن كثرة نعم الله عليه صارت سببا لحسد هؤلاء اليهوديين مايدفع ذلك فقال (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) والمعنى أنه حصل فى أولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك ، وأنتم لاتتعجبون من ذلك ولا تحسدونه ، فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه ؟

واعلم أن (الكتاب) إشارة إلى ظواهر الشريعة (والحكمة) إشارة إلى أسرار الحقيقة ، وذلك هو كمال العلم . وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة . وقد ثبت أن الكمالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة ، فهذا الكلام تنبيه على أنه سبحانه آتاهم أقصى مايليق بالانسان من الكمالات ، ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم لا يكون مستبعدا فى حق محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل : إنهم لما استكثروا نساءه قيل لهم : كيف استكثرتم له التسع ، وقدكان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعمائة سرية ؟

ثم قال تعالى ﴿فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه﴾ واختلفوا فى معنى «به» فقال بعضهم بمحمد عليه الصلاة والسلام ، والمراد أن هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيبامن الكتاب آمن بعضهم وبقى بعضهم على الكفر والانكار . وقال آخرون : المراد من تقدم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . والمعنى أنأولئك الأنبياء مع ماخصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أممهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر ، فأنت يامحمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم ، فان أحوال جميع الأمم معجميع الأنبياءهكذا كانت، وذلك تسلية من الله ليكون أشد صبرا علىماينال من قبلهم .

ثم قال ﴿وكفى بجهنم سعيرا﴾ أى كفى بجهنم فى عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين . سعيرا ، والسعيرالوقود ، يقال أوقدت النار وأسعرتها بمعنى واحد .

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا «٥٦»

---

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما﴾

اعلم أنه تعالى بعد ماذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بين مايعم الكافرين من الوعيد فقال (إن الذين كفروا بآياتنا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يدخل فى الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه والملائكة والكتب والرسل، وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجحد، لكن بوجوه ، منها أن ينكروا كونها آيات ، ومنها أن يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها . ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات فيها . ومنها : أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد ، وأما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيبويه «سوف» كلمة تذكر للتهديد والوعيد ، يقال سوف أفعل ، وينوب عنها حرف السين كقوله (سأصليه سقر) وقد ترد كلمة «سوف» فى الوعد أيضا قال تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) وقال (سوف أستغفر لكم ربى) قيل أخره إلى وقت السحر تحقيقا للدعاء ، وبالجملة فكلمة «السين» و«سوف» مخصوصتان بالاستقبال .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (نصليهم) أى ندخلهم النار ، لكن قوله(نصليهم)فيهزيادة على ذلك فانه بمنزلة شويته بالنار ، يقال شاة مصلية أى مشوية .

ثم قال تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لما كان تعالى قادرا على ابقائهم أحياء فىالنار أبد الآباد فلم لم يبق أبدانهم فى النار مصونة عن النضج والاحتراق مع أنه يوصل اليها الآلامالشديدة ، حتى لايحتاج إلى تبديل جلودهم بجلود أخرى ؟

والجواب : أنه تعالى لايسأل عما يفعل ، بلنقول : انه تعالىقادر على أن يوصل إلى أبدانهم آلاما عظيمة من غير إدخال النار مع انه تعالى أدخلهم النار .

﴿السؤال الثانى﴾ الجلود العاصية إذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلوداً أخرىوعذبها كان

هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن يجعل النضج غير التضيج ، فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة، فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل إلا إلى العاصى ، وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير فى الصفة . الثانى : المعذب هو الانسان ، وذلك الجلد ما كان جزأ من ماهية الانسان . بل كان كالشىء الملتصق به الزائد على ذاته ، فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصى . الثالث : أن المراد بالجلود السرابيل ، قال تعالى (سرابيلهم من قطران) فتجديد الجلود إنما هو تجديد السرابيلات . طعن القاضى فيه ، فقال: انه ترك للظاهر ، وأيضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج ، وإنما توصف بالاحتراق . الرابع : يمكن أن يقال : هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع ، كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام : كلما انتهى فقد ابتدأ ، وكلما وصل الى آخره فقد ابتدأ من أوله ، فكذا قوله (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يعنى كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا ، فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه . الخامس : قال السدى : إنه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد ، لأن لحمه متناه، فلا بد وأن ينفد ، وعند نفاد لحمه لابد من طريق آخر فى تبديل الجلد ، ولم يكن ذلك الطريق مذكورا أولا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ليذوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ قوله (ليذوقوا العذاب) أى ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع ، كقولك للمعزوز: أعزك الله، أى أدامك على العز وزادك فيه . وأيضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب ، وإلا فهم ذائقون مستمرون عليه .

﴿السؤال الثانى﴾ أنه إنما يقال : فلان ذاق العذاب إذا أدرك شيئا قليلا منه ، والله تعالى قد وصف أنهم كانوا فى أشد العذاب . فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم ذاقوا العذاب ؟

والجواب : المقصود من ذكر الذوق الاخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب فى كل حال يكون كاحساس الذائق المذوق ، من حيث أنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عزيزا حكيما﴾ والمراد من العزيز : القادر الغالب ، ومن الحكيم : الذى لا يفعل إلا الصواب ، وذكرهما فى هذا الموضع فى غاية الحسن، لأنه يقع فى القلب تعجب من أنه كيف يمكن بقاء الانسان فى النار الشديدة أبد الآباد ! فقيل : هذا ليس بعجيب من الله ،

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلّاً ظَلِيلاً «٥٧»

لأنه القادر الغالب على جميع الممكنات ، يقدر على إزالة طبيعة النار ، ويقع فى القلب أنه كريم رحيم . فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم ؟ فقيل : كما أنه رحيم فهو أيضا حكيم ، والحكمة تقتضى ذلك . فان نظام العالم لا يبقى إلا بتهديد العصاة ، والتهديد الصادر منه لابد وأن يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب ، فثبت أن ذكر هاتين الكلمتين ههنا فى غاية الحسن .

قوله تعالى ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا﴾

اعلم أنه قد جرت عادة الله تعالى فى هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد يتلازمان فى الذكر على سبيل الأغلب ، وفى الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن الايمان غير العمل، لأنه تعالى عطف العمل على الايمان ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه . قال القاضى : متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ، ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق ، وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغير ، ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا . فلعل هذه الألفاظ التى نسمعها فى القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ، ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذى تبادرت أفهامنا اليه . هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والافراد على السوية ، وأما على القول بأن احتمال البقاء على الأصل واحتمال التغيير متساويان فلا، لأن على هذا التقدير يحتمل أن يقال : هذه الألفاظ كانت فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الآن ، ثم تغيرت إلى هذا الذى نفهمه الآن . فثبت أن على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة ، وإذا ثبت أن الاشتراك والتغيير خلاف الأصل اندفع كلام القاضى.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر فى شرح ثواب المطيعين أمورا : أحدها : أنه تعالى يدخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ، وقال الزجاج: المراد تجرى من تحتها مياه الأنهار ، واعلم أنه إن جعل النهر اسما لمكان الماء كان الأمر مثل ما قاله الزجاج ، أما إن جعلناه فى المتعارف اسما لذلك

## إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا

الماء فلا حاجة إلى هذا الاضمار ، وثانيها : أنه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد ، وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول : إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان ، وأيضا أنه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد، ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز ، فدل هذا أن الخلود ليس عبارة عن التأبيد ، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع ، وإذا ثبت هذا الأصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) على أن صاحب الكبيرة يبقى فى النار على سبيل التأبيد ، لأنا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأبيد ، وثالثها : قوله تعالى (لهم فيها أزواج مطهرة) والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقذار الدنيا ، ونظيره قوله تعالى فى سورة البقرة (لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها فى تلك الآية . ورابعها : قوله (وندخلهم ظلا ظليلا) قال الواحدى : الظليل ليس ينبىء عن الفعل حتى يقال إنه بمعنى فاعل أو مفعول ، بل هو مبالغة فى نعت الظل ، مثل قولهم : ليل أليل .

واعلم أن بلاد العرب كانت فى غاية الحرارة، فكان الظل عندهم أعظم أسباب الراحة ، ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة . قال عليه الصلاة والسلام «السلطان ظل الله فى الأرض» فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة فى الراحة ، هذا ما يميل اليه خاطرى ، وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول : إذا لم يكن فى الجنة شمس تؤذى بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل . وأيضاً نرى فى الدنيا أن المواضع التى يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذى لخصناه تندفع هذه الشبهات .

قوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾

اعلم أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيده عاد إلى ذكر التكاليف مرة أخرى ، وأيضا لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا ، أمر المؤمنين فى هذه الآية بأداء الأمانات فى جميع الأمور ، سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات ، أو من باب الدنيا والمعاملات ، وأيضا لما ذكر فى الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وكان من أجل الأعمال الصالحة الأمانة

لاجرم أمر بها فى هذه الآية . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبدالدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة ، وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح اليه ، وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه ، فلوى على بن أبى طالب رضى الله عنه يده وأخذه منه وفتح ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين ، فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية ، فأمر علياً أن يرده إلى عثمان ويعتذر اليه ، فقال عثمان لعلى : أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق، فقال: لقد أنزل الله فى شأنك قرآناً وقرأ عليه الآية فقال عثمان: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن السدانة فى أولاد عثمان أبدا . فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق . وقال أبو روق: قال النبى صلى الله عليه وسلم لعثمان : أعطنى المفتاح فقال هاك بامانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية : ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطنى المفتاح ، فقال : هاك بامانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك مرة ثالثة ، فقال عثمان فى الثالثة : هاك بامانة الله ودفع إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقام النبى صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس، ثم قال : ياعثمان خذ المفتاح على أن للعباس نصيبا معك ، فأنزل الله هذه الآية ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لعثمان «هاك خالدة تالدة لاينزعها منك إلا ظالم» ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو فى ولده اليوم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لايوجب كونها مخصوصة بهذه القضية ، بل يدخل فيه جميع أنواع الأمانات ، واعلم أن معاملة الانسان اما أن تكون مع ربه أومع سائر العباد، أو مع نفسه ، ولا بد من رعاية الامانة فى جميع هذه الأقسام الثلاثة .

﴿أما رعاية الامانة مع الرب﴾ فهى فى فعل المأمورات وترك المنهيات، وهذا بحر لاساحل له قال ابن مسعود : الامانة فى كل شىء لازمة ، فى الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم . وقال ابن عمر رضى الله عنهما : إنه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها ، واعلم أن هذا باب واسع . فأمانة اللسان أن لايستعمله فى الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها ، وأمانة العين أن لايستعملها فى النظر إلى الحرام ، وأمانة السمع أن لايستعمله فى سماع الملاهى والمناهى ، وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها ، وكذا القول

فى جميع الأعضاء .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيها رد الودائع ، ويدخل فيه ترك التطفيف فى الكيل والوزن ، ويدخل فيه أن لايفشى على الناس عيوبهم ، ويدخل فيه عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لايحملوهم على التعصبات الباطلة ، بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم فى دنياهم وأخراهم ، ويدخل فيه نهى اليهود عن كتمان أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، ونهيهم عن قولهم للكفار : ان ماأنتم عليه أفضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، ويدخل فيه أمر الرسول عليه الصلاة والسلام برد المفتاح إلى عثمان بن طلحة ، ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج فى حفظ فرجها ، وفى أن لاتلحق بالزوج ولدا يولد من غيره ، وفى اخبارها عن انقضاء عدتها .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أمانة الانسان مع نفسه فهو أن لايختار لنفسه إلا ماهو الأنفع والاصلح له فى الدين والدنيا ، وأن لايقدم بسبب الشهوة والغضب على مايضره فى الآخرة ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» فقوله (يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) يدخل فيه الكل ، وقد عظم الله أمر الامانة فى مواضع كثيرة من كتابه فقال (انا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال (ولا تخونوا أماناتكم) وقال عليه الصلاة والسلام «لاإيمان لمن لاأمانة له» وقال ميمون بن مهران : ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر : الامانة والعهد وصلة الرحم . وقال القاضى : لفظ الامانة وان كان متناولا للكل إلا أنه تعالى قال فى هذه الآية (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) فوجب أن يكون المراد بهذه الامانة مايجرى مجرى المال ؛ لأنها هى التى يمكن أداؤها إلى الغير .

﴿المسألة الثالثة﴾ الامانة مصدر سمى به المفعول ، ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا . قال صاحب الكشاف: قرىء (الامانة) على التوحيد .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازى : من الامانات الودائع ، ويجب ردها عند الطلب والأكثرون على أنها غير مضمونة . وعن بعض السلف أنها مضمونة ، روى الشعبى عن أنس قال : استحملنى رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابى ، فضمننى عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وعن أنس قال: كان لانسان عندى وديعة ستة آلاف درهم فذهبت ، فقال عمر : ذهب لك معها شىء؟ قلت لا ، فألزمني الضمان ، وحجة القول المشهور ماروى عمرو بن شعيب عن أبيه قال: قال رسول

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا «٥٨»

الله صلى الله عليه وسلم «لاضمان على راع ولا على مؤتمن» وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف بفعل يوجب الضمان.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: العارية مضمونة بعد الهلاك، وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: غير مضمونة. حجة الشافعي قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وظاهر الأمر للوجوب، وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها، ورد ضمانها ردها بمعناها، فكانت الآية دالة على وجوب التضمين. ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» أقصى ما في الباب أن الآية مخصوصة في الوديعة، لكن العام بعد التخصيص حجة، وأيضاً فلأنا أجمعنا على أن المستام مضمون، وأن المودع غير مضمون، والعارية وقعت في البين، فنقول: المشابهة بين العارية وبين المستام أكثر، لأن كل واحد منهما أخذه الأجنبي لغرض نفسه، بخلاف المودع. فانه أخذ الوديعة لغرض المالك، فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام أتم، فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع. حجة أبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام «لاضمان على مؤتمن».

قلنا: إنه مخصوص في المستام، فكذا في العارية، ولأن دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى.

قوله تعالى ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الامانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأديت ذلك الحق اليه فهذا هو الأمانة، والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لانسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق، ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره، لاجرم أنه تعالى ذكر الأمر بالامانة أولا، ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق، فما أحسن هذا الترتيب، لأن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط.

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل قال تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والتقدير: إن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل. وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) وقال (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال (ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «لاتزال هذه الأمة بخير ماإذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت» وعن الحسن قال: ان الله أخذ على الحكام ثلاثا: أن لا يتبعوا الهوى، وأن يخشوه ولا يخشوا الناس، ولا يشتروا بآياته ثمنا قليلا. ثم قرأ (ياداود انا جعلناك خليفة فى الأرض) إلى قوله (ولا تتبع الهوى) وقرأ (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) إلى قوله (ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليلا) ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة فى مذمة الظلم قال تعالى (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقال عليه الصلاة والسلام «ينادى مناد يوم القيامة أين الظلمة وأين أعوان الظلمة، فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما أولاق لهم دواة فيجمعون ويلقون فى النار» وقال أيضا (ولاتحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون) وقال (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا)

فان قيل: الغرض من الظلم منفعة الدنيا.

فأجاب الله عن السؤال بقوله (لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه: ينبغى للقاضى أن يسوى بين الخصمين فى خمسة أشياء: فى الدخول عليه، والجلوس بين يديه، والاقبال عليهما، والاستماع منهما، والحكم عليهما قال: والمأخوذ عليه التسوية بينهما فى الأفعال دون القلب، فان كان يميل قلبه إلى أحدهما ويحب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شىء عليه لأنه لايمكنه التحرز عنه. قال: ولا ينبغى أن يلقن واحدا منهما حجته، ولا شاهدا شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين، ولا يلقن المدعى الدعوى والاستحلاف، ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار، ولا يلقن الشهود أن يشهدوا أو لايشهدوا، ولا ينبغى أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر، ولا يجيب هو إلى ضيافة أحدهما، ولا إلى ضيافتهما ماداما متخاصمين. وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان لايضيف الخصم الاوخصمه معه. وتمام الكلام فيه مذكور فى كتب الفقه، وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه، وأن لايمتزج ذلك بغرض آخر، وذلك هو المراد بقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناسي أن تحكموا بالعدل)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا «٥٩»

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا فى الحكم، بل ذلك لبعضهم، ثم بقيت الآية مجملة فى أنه بأى طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على أنه لابد للامة من الامام الأعظم، وأنه هو الذى ينصب القضاة والولاة فى البلاد، صارت تلك الدلائل كالبيان لما فى هذه الآية من الاجمال.

ثم قال تعالى ﴿إن الله نعما يعظكم به﴾ أى نعم شىء يعظكم به: أو نعم الذى يعظكم به، والمخصوص بالمدح محذوف، أى نعم شىء يعظكم به ذاك، وهو المأمور به من أداء الأمانات والحكم بالعدل.

ثم قال ﴿إن الله كان سميعاً بصيراً﴾ أى اعملوا بأمر الله ووعظه فانه أعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على مايصدر منكم، وفيه دقيقة أخرى، وهى أنه تعالى لما أمر فى هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وبأداء الأمانة قال (إن الله كان سميعا بصيرا) أى إذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم، وإن أديت الأمانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك، ولا شك أن هذا أعظم أسباب الوعد للمطيع، وأعظم أسباب الوعيد للعاصى، وإليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» وفيه دقيقة أخرى، وهى أن كلما كان احتياج العبد أشد كانت عناية الله أكمل، والقضاة والولاة قد فوض الله إلى أحكامهم مصالح العباد، فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم أشد، فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت فى ابصار المبصرات وسماع المسموعات، ولكن لو فرضنا أن هذا التفاوت كان ممكنا لكان أولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة. فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لاجرم قال فى خاتمة هذه الآية (إن الله كان سميعا بصيرا) فما أحسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع.

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل فى الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة فقال (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله) ولهذا قال على بن أبى طالب رضى الله عنه : حق على الامام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة ، فاذا فعل ذلك حق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قالت المعتزلة : الطاعة موافقة الارادة ، وقال أصحابنا : الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الارادة . لنا أنه لانزاع فى أن موافقة الأمر طاعة ، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مراداً أم لا؟ فاذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مراداً ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة . وإنما قلنا إن الله قد يأمر بما لا يريد لأن علم الله وخبره قد تعلقا بأن الايمان لا يوجد من أبى لهب البتة ، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ، ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر ، والجمع بين الضدين محال ، فكان صدور الايمان من أبى لهب محالا . والله تعالى عالم بكل هذه الأحوال فيكون عالما بكونه محالا ، والعالم بكون الشىء محالا لا يكون مريداً له ، فثبت أنه تعالى غير مريد للايمان من أبى لهب وقد أمره بالايمان فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الارادة ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لا عن موافقة إرادته ، وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر :

رب من أنضجت غيظا صدره   قد تمنى لى موتاً لم يطع

رتب الطاعة على التمنى وهو من جنس الارادة .

والجواب : أن العاقل عالم بأن الدليل القاطع الذى ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم أصول الفقه ، وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربع : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب . أما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة إليهما بقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)

فان قيل : أليس أن طاعة الرسول هى طاعة الله ، فما معنى هذا العطف ؟

قلنا : قال القاضى : الفائدة فى ذلك بيان الدلالتين ، فالكتاب يدل على أمر الله ، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة ، والسنة تدل على أمر الرسول . ثم نعلم منه أمر الله لا محالة ، فثبت بما ذكرنا أن قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم فى هذه الآية ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوما عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمرا بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ منهى عنه ، فهذا يفضى إلى اجتماع الأمر والنهى فى الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وانه محال ، فثبت أن الله تعالى آمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم ، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوما عن الخطأ ، فثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكور فى هذه الآية لابد وأن يكون معصوما ، ثم نقول : ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة، لاجائز أن يكون بعض الأمة ؛ لأنا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر فى هذه الآية قطعاً ، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ، ونحن نعلم بالضرورة أنا فى زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول اليهم ، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم ، واذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذى أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الأمة ، ولا طائفة من طوائفهم . ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله (وأولى الأمر) أهل الحل والعقد من الأمة ، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة .

فان قيل : المفسرون ذكروا فى (أولى الأمر) وجوها أخرى سوى ما ذكرتم : أحدها : أن المراد من أولى الأمر الخلفاء الراشدون ، والثانى : المراد أمراء السرايا ، قال سعيد بن جبير : نزلت هذه الآية فى عبدالله بن حذافة السهمى إذ بعثه النبى صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية . وعن ابن عباس أنها نزلت فى خالد بن الوليد بعثه النبى صلى الله عليه وسلم أميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر ، فجرى بينهما اختلاف فى شىء ، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولى الأمر . وثالثها : المراد العلماء الذين يفتون فى الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم ، وهذا رواية الثعلبى عن ابن عباس. وقول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : نقل عن الروافض أن المراد به الأئمة المعصومون ، ولما كانت أقوال الأمة فى تفسير هذه الآية محصورة فى هذه الوجوه ، وكان القول الذى نصرتموه خارجا عنها كان ذلك باجماع الأمة باطلا .

﴿السؤال الثانى﴾ أن نقول : حمل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم . ويدل عليه وجوه : الأول : أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق ، فهم فى الحقيقة أولو الأمر

أما أهل الاجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق ، فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى . والثانى : أن أول الآية وآخرها يناسب ماذكرناه ، أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات وبرعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ، وهذا إنما يليق بالأمراء لابأهل الاجماع . الثالث : أن النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الترغيب فى طاعة الأمراء ، فقال «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى» فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذى ذكرناه .

والجواب : أنه لانزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله (وأولى الأمر منكم) على العلماء ، فاذا قلنا : المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن أقوال الأمة ، بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة ، فاندفع السؤال الأول : وأما سؤالهم الثانى فهو مدفوع ، لأن الوجوه التى ذكروها وجوه ضعيفة ، والذى ذكرناه برهان قاطع، فكان قولنا أولى، على أنا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها : فأحدها : أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب ، وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة ، فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله ، بل يكون داخلا فيه ، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين، والتلميذ للأستاذ داخل فى طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها ، لأنه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لايكون فى الكتاب والسنة دلالة عليه ، فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الأولين ، فهذا أولى . وثانيها : أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية ، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق ، فاذا حملناه على الاجماع لايدخل الشرط فى الآية ، فكان هذا أولى . وثالثها : أن قوله من بعد (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله) مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع . ورابعها : أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا ، وعندنا أن طاعة أهل الاجماع واجبة قطعا ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعا ، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لايأمرون إلا بالظلم ، وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الاجماع أولى ، لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر فى لفظ واحد وهو قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر) فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على

الفاجر الفاسق . وخامسها : أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء ، فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى ، وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ماتقوله الروافض ففى غاية البعد لوجوه : أحدها : ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم ، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لايطاق ، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا ، وظاهر قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى الاطلاق ، وأيضا ففى الآية ما يدفع هذا الاحتمال ، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولى الأمر فى لفظة واحدة ، وهو قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) واللفظة الواحدة لايجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معا ، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة فى حق الرسول وجب أن تكون مطلقة فى حق أولى الأمر . الثانى : أنه تعالى أمر بطاعة أولى الأمر ، وأولو الأمر جمع ، وعندهم لايكون فى الزمان إلا إمام واحد ، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر . وثالثها : أنه قال (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) ولو كان المراد بأولى الأمر الامام المعصوم لوجب أن يقال : فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الامام ، فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) يدل عندنا على أن القياس حجة ، والذى يدل على ذلك أن قوله (فان تنازعتم فى شىء) إما أن يكون المراد فان اختلفتم فى شىء حكمه منصوص عليه فى الكتاب أو السنة أو الاجماع ، أو المراد فان اختلفتم فى شىء حكمه غير منصوص عليه فى شىء من هذه الثلاثة ، والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وحينئذ يصير قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) إعادة لعين مامضى ، وإنه غير جائز . وإذا بطل هذا القسم تعين الثانى وهو أن المراد : فان تنازعتم فى شىء حكمه غير مذكور فى الكتاب والسنة والاجماع ، واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله (فردوه إلى الله والرسول) طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة . فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة فى الوقائع المشابهة له ، وذلك هو القياس ، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المراد بقوله (فردوه إلى الله والرسول) أى فوضوا علمه إلى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له ؟ وأيضاً فلم لايجوز أن يكون المراد فردوا غير المنصوص إلى المنصوص فى أنه لا يحكم فيه إلا بالنص؟ وأيضا لم لايجوز أن يكون المراد فردوا هذه الأحكام

إلى البراءة الأصلية ؟

قلنا : أما الأول فمدفوع ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أنه تعالى جعل الوقائع قسمين ، منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ، ومنها مالا يكون كذلك ، ثم أمر فى القسم الأول بالطاعة والانقياد ، وأمر فى القسم الثانى بالرد إلى الله وإلى الرسول ، ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت . لأن الواقعة ربما كانت لاتحتمل ذلك ، بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفى أو إثبات ، واذا كان كذلك امتنع حمل الرد إلى الله على السكوت عن تلك الواقعة ، وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث .

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فجوابه أن البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل ، فلا يكون رد الواقعة اليها ردا إلى الله بوجه من الوجوه . أما إذا رددنا حكم الواقعة إلى الأحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة على أحكام الله تعالى ، فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى .

﴿المسألة الخامسة﴾ هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا ، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة ، سواء كان القياس جليا أو خفيا ، سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك أم لا ، ويدل عليه أنا بينا أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) أمر بطاعة الكتاب والسنة ، وهذا الأمر مطلق ،فثبت أن متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يوجد واجبة ، ومما يؤكد ذلك وجوه أخرى : أحدها : أن كلمة «ان» على قول كثير من الناس للاشتراط ، وعلى هذا المذهب كان قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) صريح فى أنه لايجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول . الثانى : انه تعالى أخر ذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة ، وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة . الثالث : أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب فى قصة معاذ حيث أخر الاجتهاد عن الكتاب ، وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله «فان لم تجد» الرابع : انه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس) ثم إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية ، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله (خلقتنى من نار وخلقته من طين) ثم أجمع العقلاء على أنه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب معلونا ، وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز . الخامس : أن القرآن مقطوع فى متنه لأنه ثبت بالتواتر ، والقياس ليس كذلك ، بل هو مظنون من جميع الجهات ، والمقطوع راجح على المظنون . السادس : قوله تعالى

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وإذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا فى الواقعة ثم انا لانحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم . السابع : قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله) فاذا كان عموم القرآن حاضرا ، ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدى الله ورسوله . الثامن : قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله) إلى قوله (ان يتبعون إلى الظن) جعل اتباع الظن من صفات الكفار ، ومن الموجبات القوية فى مذمتهم ، فهذا يقتضى أن لايجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص لما بينا أنه يدل على جواز العمل بالقياس ، لكنه إنما دل على ذلك عند فقدان النصوص ، فوجب عند وجدانها أن يبقى على الأصل . التاسع : انه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا ذروه» ولا شك ان الحديث أقوى من القياس ، فاذا كان الحديث الذى لايوافقه الكتاب مردوداً فالقياس أولى به . العاشر : ان القرآن كلام الله الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف ، وكل من له عقل سليم علم أن الأول أقوى بالمتابعة وأحرى

﴿المسألة السادسة﴾ هذه الآية دالة على أن ماسوى هذه الأصول الأربعة : أعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل ، وذلك لأنه تعالى جعل الوقائع قسمين : أحدهما : ماتكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالطاعة وهو قوله (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والثانى : مالا تكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالاجتهاد وهو قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) فاذا كان لامزيد على هذين القسمين وقد أمر الله تعالى فى كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على أنه ليس للمكلف أن يتمسك بشىء سوى هذه الأصول الأربعة ، وإذا ثبت هذا فنقول : القول بالاستحسان الذى يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه ، والقول بالاستصلاح الذى يقول به مالك رحمه الله إن كان المراد به أحد هذه الأمور الأربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه ، وإن كان مغايراً لهذه الأربعة كان القول به باطلا قطعاً لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرنا

﴿المسألة السابعة﴾ زعم كثير من الفقهاء أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على أن ظاهر الأمر للوجوب ، واعترض المتكلمون عليه فقالوا : قوله (أطيعوا الله) فهذا لايدل على الايجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب . وهذا يقتضى افتقار الدليل إلى المدلول وهو باطل ، وللفقهاء أن يجيبوا عنه من وجهين : الأول : أن الأوامر الواردة فى الوقائع المخصوصة دالة على

الندبية فقوله (أطيعوا) لو كان معناه أن الاتيان بالمأمورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الآية فائدة . لأن مجرد الندبية كان معلوما من تلك الأوامر ، فوجب حملها على إفادة الوجوب حتى يقال : ان الأوامر دلت على أن فعل تلك المأمورات أولى من تركها ، وهذه الآية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الآية فائدة . والثانى : أنه تعالى ختم الآية بقوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وهو وعيد ، فكما أن احتمال اختصاصه بقوله (فردوه إلى الله) قائم ، فكذلك احتمال عوده إلى الجملتين أعنى قوله (أطيعوا الله) وقوله (فردوه إلى الله) قائم ، ولا شك أن الاحتياط فيه ، وإذا حكمنا بعود ذلك الوعيد إلى الكل صار قوله (أطيعوا الله) موجبا للوجوب ، فثبت أن هذه الآية دالة على أن ظاهر الامر للوجوب، ولا شك أنه أصل معتبر فى الشرع

﴿المسألة الثامنة﴾ اعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل ، أما القول فيجب إطاعته لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وأما الفعل فيجب على الأمة الاقتداء به إلا ماخصه الدليل . وذلك لأنا بينا ان قوله (أطيعوا) يدل على أن أوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال فى آية أخرى فى صفة محمد عليه الصلاة والسلام (فاتبعوه) وهذا أمر، فوجب أن يكون للوجوب ، فثبت أن متابعته واجبة ، والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله ، فثبت ان قوله (أطيعوا الله) يوجب الاقتداء بالرسول فى كل أفعاله ، وقوله (وأطيعوا الرسول) يوجب الاقتداء به فى جميع أقواله ، ولا شك أنهما أصلان معتبران فى الشريعة .

﴿المسألة التاسعة﴾ اعلم أن ظاهر الأمر وان كان فى أصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور إلا أنه فى عرف الشرع يدل عليه ، ويدل عليه وجوه : الأول : ان قوله (أطيعوا الله) يصح منه استثناء أى وقت كان ، وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخل ، فوجب أن يكون قوله (أطيعوا الله) متناولا لكل الأوقات ، وذلك يقتضى التكرار، والتكرار يقتضى الفور . الثانى : انه لو لم يفد ذلك لصارت الآية مجملة ، لأن الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة ، أما لو حملناه على العموم كانت الآية مبينة ، وحمل كلام الله على الوجه الذى يكون مبينا أولى من حمله على الوجه الذى به يصير مجملا مجهولا ، أقصى مافى الباب أنه يدخله التخصيص ، والتخصيص خير من الاجمال الثالث : ان قوله (أطيعوا الله) أضاف لفظ الطاعة إلى لفظ الله ، فهذا يقتضى أن وجوب الطاعة علينا له إنما كان لكوننا عبيدا له ولكونه إلها ، فثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية ، وذلك يقتضى دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة

وهذا أصل معتبر فى الشرع .

﴿المسألة العاشرة﴾ انه قال (أطيعوا الله) فأفرده فى الذكر ، ثم قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الأدب ، وهو أن لايجمعوا فى الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره ، وأما إذا آل الأمر إلى المخلوقين فيجوز ذلك، بدليل انه قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم لهذا الأدب ، ولذلك روى أن واحدا ذكر عند الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : من أطاع الله والرسول فقد رشد ، ومن عصاهما فقد غوى ، فقال عليه الصلاة والسلام «بئس الخطيب أنت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله» أو لفظ هذا معناه ، وتحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكرين فى اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة . وهو سبحانه متعال عن ذلك .

﴿المسأله الحادية عشرة﴾ قد دللنا على أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل على أن الاجماع حجة فنقول : كما أنه دل على هذا الأصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ، ونحن نذكر بعضها :

﴿الفرع الأول﴾ مذهبنا أن الاجماع لاينعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة . وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد فى كتب أصول الفقه نقول : الآية دالة عليه لأنه تعالى أوجب طاعة أولى الأمر ، والذين لهم الأمر والنهى فى الشرع ليس إلا هذا الصنف من العلماء ، لأن المتكلم الذى لامعرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لااعتبار بأمره ونهيه ، وكذلك المفسر والمحدث الذى لاقدرة له على استنباط الأحكام من القرآن والحديث . فدل على ماذكرناه . فلما دلت الآية على أن اجماع أولى الأمر حجة علمنا دلالة الآية على أنه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء . وأما دلالة الآية على أن العامى غير داخل فيه فظاهر ؛ لأنه من الظاهر أنهم ليسوا من أولى الأمر .

﴿الفرع الثانى﴾ اختلفوا فى أن الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة ؟ والأصح أنه حجة ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأنا بينا أن قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى وجوب طاعة جملة أهل الحل والعقد من الأمة . وهذا يدخل فيه ماحصل بعد الخلاف ومالم يكن كذلك ، فوجب أن يكون الكل حجة .

﴿الفرع الثالث﴾ اختلفوا فى أن انقراض أهل العصر هل هو شرط ؟ والأصح أنه ليس بشرط ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأنها تدل على وجوب طاعة المجمعين ، وذلك يدخل فيه ماإذا انقرض العصر وماإذا لم ينقرض .

﴿الفرع الرابع﴾ دلت الآية على أن العبرة باجماع المؤمنين لأنه تعالى قال فى أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) ثم قال (وأولى الأمر منكم) فدل هذا على أن العبرة باجماع المؤمنين ، فأما سائر الفرق الذين يشك فى إيمانهم فلا عبرة بهم .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ ذكرنا أن قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) يدل على صحة العمل بالقياس ، فنقول : كما أن هذه الآية دلت على هذا الأصل ، فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ، ونحن نذكر بعضها :

﴿الفرع الأول﴾ قد ذكرنا أن قوله (فردوه إلى الله) معناه فردوه إلى واقعة بين الله حكمها ، ولا بد وأن يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها ، إذ لو كان المراد بردها ردها إلى واقعة تخالفها فى الصورة والصفة ، فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقى ، وحينئذ يتعذر الرد ، فعلمنا أنه لابد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها فى الصورة والصفة . ثم إن هذا المعنى الذى قلناه يؤكد بالخبر والأثر ، أما الخبر فانهم لما سألوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو تمضمضت» يعنى المضمضة مقدمة الأكل ، كما أن القبلة مقدمة الجماع ، فكما أن تلك المضمضة لم تنقض الصوم ، فكذا القبلة . ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته هل يجزى فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق بالقضاء» وأما الأثر فما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك ، فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله (فردوه) أمر برد الشىء إلى شبيهه ، واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة فى الصورة والصفة دليلا على أن الحكم فى غير محل النص مشابه للحكم فى محل النص ، وهذا هو الذى يسميه الشافعى رحمه الله قياس الأشباه ، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد ، ودلت هذه الآية على صحته لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله (فردوه) هو أنه ردوه إلى شبيهه علمنا أن الأصل المعول عليه فى باب القياس محض المشابهة ، وهذا بحث فيه طول ، ومرادنا بيان كيفية استنباط المسائل من الآيات ، فأما الاستقصاء فيها فمذكور فى سائر الكتب .

﴿الفرع الثانى﴾ دلت الآية على أن شرط الاستدلال بالقياس فى المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لأن قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه) مشعر بهذا الاشتراط .

﴿الفرع الثالث﴾ دلت الآية على أنه اذا لم يوجد فى الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان . وبطل به قول من قال : لا يجوز استعمال القياس فى الكفارات

والحدود وغيرهما؛ لأن قوله (فان تنازعتم فى شىء) عام فى كل واقعة لانص فيها.

﴿الفرع الرابع﴾ دلت الآية على أن من أثبت الحكم فى صورة بالقياس فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لأن قوله (فردوه إلى الله والرسول) ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذى ثبت بنص الله ونص رسوله.

﴿الفرع الخامس﴾ دلت الآية على أن القياس على الأصل الذى ثبت حكمه بالقرآن، والقياس على الأصل الذى ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة فى قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وفى قوله (فردوه إلى الله والرسول) وكذلك فى خبر معاذ.

﴿الفرع السادس﴾ دلت الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بايماء فى كتاب الله والآخر تأيد بايماء خبر من أخبار رسول الله، فان الأول مقدم على الثانى، يعنى كما ذكرناه فى الفرع الخامس، فهذه المسائل الأصولية استنبطناها من هذه الآية فى أقل من ساعتين، ولعل الانسان إذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية.

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ قوله (وأولى الأمر) معناه ذوو الأمر وأولو جمع، وواحده ذو على غير القياس، كالنساء والابل والخيل، كلها أسماء للجمع ولا واحد له فى اللفظ.

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ قوله (فان تنازعتم) قال الزجاج: اختلفتم وقال كل فريق: القول قولى واشتقاق المنازعة من النزع الذى هو الجذب، والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله، أو محاولة جذب قوله ونزعه إياه عما يفسده.

ثم قال تعالى ﴿إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الوعيد يحتمل أن يكون عائدا إلى قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وإلى قوله (فردوه إلى الله والرسول) والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) يقتضى أن من لم يطع الله والرسول لايكو مؤمنا، وهذا يقتضى أن يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد،

ثم قال تعالى ﴿ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ أى ذلك الذى أمرتكم به فى هذه الآية خير لكم وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما اليه مآل الشىء ومرجعه وعاقبته.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا «٦٠» وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا «٦١»

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ماأنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب فى الآية الاولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر فى هذه الآية أن المنافقين والذين فى قلوبهم مرض لايطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه، وانما يريدون حكم غيره، وفى الآية مسائل

﴿ المسألة الاولى ﴾ الزعم والزعم لغتان. ولا يستعملان فى الاكثر الا فى القول الذى لايتحقق. قال الليث: أهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أوصدق، فكذلك تفسير قوله (هذا لله بزعمهم) أى بقولهم الكذب. قال الاصمعى: الزعوم من الغنم التى لايعرفون أبها شحم أم لا، وقال ابن الاعرابى: الزعم يستعمل فى الحق، وأنشد لأمية بن الصلت

وانى أدين لكم أنه  سينجزكم ربكم مازعم

اذا عرفت هذا فنقول: الذى فى هذه الآية المراد به الكذب، لأن الآية نزلت فى المنافقين

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا فى أسباب النزول وجوها: الاول: قال كثير من المفسرين: نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودى: بينى وبينك أبو القاسم، وقال المنافق: بينى وبينك كعب بن الاشرف، والسبب فى ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضى بالحق ولا يلتفت الى الرشوة، وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة فى الرشوة، واليهودى كان محقا، والمنافق كان مبطلا، فلهذا المعنى كان اليهودى يريد التحاكم الى الرسول، والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف، ثم أصر اليهودى على قوله، فذهبا اليه صلى الله عليه وسلم، فحكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودى

على المنافق . فقال المنافق لا أرضى انطلق بنا الى أبى بكر ، فحكم أبو بكر رضى الله عنه لليهودى فلم يرض المنافق ، وقال المنافق : بينى وبينك عمر ، فصارا الى عمر فأخبره اليهودى أن الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما، فقال للمنافق: أهكذا فقال نعم ، قال اصبرا إن لى حاجة أدخل فأقضيها وأخرج اليكما . فدخل فأخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودى ، فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبى صلى الله عيه وسلم فسأل عمر عن قصته ، فقال عمر : إنه رد حكمك يا رسول الله ، فجاء جبريل عليه السلام فى الحال وقال : انه الفاروق فرق بين الحق والباطل ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لعمر «أنت الفاروق» وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف .

﴿الروايه الثانية﴾ فى سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم ، وكانت قريظة والنضير فى الجاهلية إذا قتل قرظى نضريا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر ، وإذا قتل نضرى قرظيا لم يقتل به ، لكن أعطى ديته ستين وسقا من التمر ، وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الأوس ، وقريظة حلفاء الخزرج ، فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة قتل نضرى قرظيا فاختصما فيه ، فقالت بنو النضير : لاقصاص علينا ، إنما علينا ستون وسقا من تمر على مااصطلحنا عليه من قبل ، وقالت الخزرج : هذا حكم الجاهلية، ونحن وأنتم اليوم إخوة ، وديننا واحد ولا فضل بيننا ، فأبى بنو النضير ذلك ، فقال المنافقون : انطلقوا إلى أبى بردة الكاهن الأسلمى ، وقال المسلمون : بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام الكاهن إلى الاسلام فأسلم ، هذا قول السدى ، وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن .

﴿الرواية الثالثة﴾ قال الحسن : ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق ، فدعاه المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكمون اليه ، ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن ، فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل .

﴿الرواية الرابعة﴾ كانوا يتحاكمون إلى الأوثان ، وكان طريقهم أنهم يضربون القداح بحضرة الوثن ، فما خرج على القداح عملوا به ، وعلى هذا القول فالطاغوت هو الوثن .

واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت فى بعض المنافقين ، ثم قال أبو مسلم : ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقا من أهل الكتاب ، مثل أنه كان يهوديا فأظهر الاسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى (يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) إنما يليق بمثل هذا المنافق

﴿المسألة الثالثة﴾ مقصود الكلام ان بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد صلى الله عليه وسلم . قال القاضى : ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر ، وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر ، ويدل عليه وجوه : الأول: انه تعالى قال (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به) فجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون ايمانا به ، ولا شك أن الايمان بالطاغوت كفر بالله ، كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله . الثانى : قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) إلى قوله (ويسلموا تسليما) وهذا نص فى تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام . الثالث : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة ، وفى هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام فهو خارج عن الاسلام ، سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد ، وذلك يوجب صحة ماذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعى الزكاة وقتلهم وسبى ذراريهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : ان قوله تعالى (ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيداً) يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته ، وبيانه من وجوه : الأول : أنه لو خلق الله الكفر فى الكافر وأراده منه فأى تأثير للشيطان فيه ، وإذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه؟ الثانى: انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة ؟ فلو كان تعالى مريداً لها لكان هو بالذم أولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى (كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) الثالث : ان قوله تعالى فى أول الآية صريح فى إظهار التعجب من أنهم كيف تحاكموا إلى الطاغوت مع أنهم قد أمروا أن يكفروا به ، ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقى التعجب ، فانه يقال : إنما فعلوا لاجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم ، بل التعجب من هذا التعجب أولى ، فان من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى .

واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بطريقة المدح أو الذم ، وقد عرفت منا انا لانقدح فى هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالعلم والداعى والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿واذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا﴾ وفيه مسألتان :

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا «٦٢» أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا «٦٣»

﴿المسألة الأولى﴾ بين فى الآية الأولى رغبة المنافقين فى التحاكم إلى الطاغوت ، وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . قال المفسرون : إنما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا ظالمين ؛ وعلموا أنه لا يأخذ الرشا وانه لا يحكم إلا بمر الحكم ، وقيل : كان ذلك الصد لعداوتهم فى الدين .

﴿المسألة الثانية﴾ يصدون عنك صدودا ، أى يعرضون عنك ، وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل : صدودا أى صدود .

قوله تعالى ﴿فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين : الأول : أن قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) كلام وقع فى البين ، وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا : واذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا ، يعنى أنهم فى أول الأمر يصدون عنك أشد الصدود ، ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الاحسان والتوفيق ، وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا ، وتلك الآية وقعت فى البين كالكلام الأجنبى ، وهذا يسمى اعتراضا ، وهو كقول الشاعر :

إن الثمانين وبلغتها  قد أحوجت سمعى إلى ترجمان

فقوله : وبلغتها ، كلام أجنبى وقع فى البين ، إلا أن هذا الكلام الأجنبى شرطه أن يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما فى هذا البيت ، فان قوله : بلغتها دعاء للمخاطب وتلطف فى

القول معه ، والآية أيضا كذلك، لأن أول الآية وآخرها فى شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وأنواع كيدهم ومكرهم ، فان الآية أخبرت بأنه تعالى حكى عنهم فى أول الآية أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به ، ويصدون عن الرسول مع أنهم أمروا بطاعته ، فذكر بعد هذا مايدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال السيئة فى الدنيا والآخرة فقال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) أى فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة ، فهذا تقرير هذا القول ، وهو قول الحسن البصرى، واختيار الواحدى من المتأخرين .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه كلام متصل بما قبله ، وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم فى الآية المتقدمة أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت ، ويفرون من الرسول عليه الصلاة والسلام أشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه ، فلما ذكر ذلك قال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) يعنى إذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول فى أوقات السلامة هكذا ، فكيف يكون حالهم فى شدة الغم والحسرة إذا أتوا بجناية خافوا بسببها منك ، ثم جاؤك شاؤا أم أبوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب : انا ماأردنا بتلك الجناية إلا الخير والمصلحة ، والغرض من هذا الكلام بيان ان مافى قلبهم من النفرة عن الرسول لاغاية له ، سواء غابوا أم حضروا ، وسواء بعدوا أم قربوا ، ثم انه تعالى أكد هذا المعنى بقوله (أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم) والمعنى أن من أراد المبالغة فى شىء قال : هذا شىء لايعلمه إلا الله ، يعنى انه لكثرته وقوته لايقدر أحد على معرفته إلا الله تعالى ، ثم لما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلمه انه كيف يعاملهم فقال (فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) وهذا الكلام على ماقررناه منتظم حسن الاتساق لاحاجة فيه إلى شىء من الحذف والاضمار ، ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير قوله (أصابتهم مصيبة) وجوها : الأول : أن المراد منه قتل عمر صاحبهم الذى أقر أنه لايرضى بحكم الرسول عليه السلام ، فهم جاؤا إلى النبى عليه الصلاة والسلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ماأرادوا بالذهاب إلى غير الرسول إلا المصلحة ، وهذا اختيار الزجاج . الثانى : قال أبو على الجبائى : المراد من هذه المصيبة ماأمر الله تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام من أنه لايستصحبهم فى الغزوات ، وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى (لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم

ثم لايجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا ) وقوله ( قل لن تخرجوا معى أبدا ) وبالجملة فأمثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم ، فكانت معدودة فى مصائبهم ، وانما يصيبهم ذلك لأجل نفاقهم ، وعنى بقوله ( ثم جاؤك ) أى وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون أنا ماأردنا بماكان منا من مداراة الكفار الا الصلاح ، وكانوا فى ذلك كاذبين لانهم أضمروا خلاف ماأظهروه ، ولم يريدوا بذلك الاحسان الذى هو الصلاح . الثالث : قال أبو مسلم الاصفهانى : انه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم رغبوا فى حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول، بشر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ستصيبهم مصائب تلجئهم اليه ، والى أن يظهروا له الايمان به والى أن يحلفوا بأن مرادهم الاحسان والتوفيق . قال : ومن عادة العرب عند التبشير والانذار أن يقولوا كيف أنت اذا كان كذا وكذا ، ومثاله قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد ) وقوله (فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه) ثم أمره تعالى اذا كان منهم ذلك أن يعرض عنهم ويعظهم

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى تفسير الاحسان والتوفيق وجوه : الاول : معناه ماأردنا بالتحاكم إلى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا ، وانما كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا إلى الخصوم لأنهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع صوت عند تقرير كلامهم ، ولما قدروا على التمرد من حكمه ، فاذن كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا الى الخصوم . الثانى : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم إلى عمر إلا أنه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه، وما خطر ببالنا أنه يحكم بما حكم به الرسول . الثالث : أن يكون المعنى ماأردنا بالتحاكم الى غيرك يارسول الله الا أنك لاتحكم الا بالحق المر ، وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر ، وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة.

ثم قال تعالى ﴿ أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم ﴾ والمعنى أنه لايعلم مافى قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة الا الله .

ثم قال تعالى ﴿فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا﴾ واعلم أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يعاملهم بثلاثة أشياء : الاول : قوله(فأعرض عنهم)وهذا يفيد أمرين أحدهما : أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولايغتر به ، فان من لايقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت إليه . والثانى : أن هذا يجرى مجرى أن يقول له : اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ، ولاتظهر لهم أنك عالم بكنه مافى بواطنهم ، فان من هتك ستر

# وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

عدوه وأظهر له كونه عالما بما فى قلبه فربما يجرئه ذلك على أن لا يبالى باظهار العداوة فيزداد الشر ، ولكن إذا تركه على حاله بقى فى خوف ووجل فيقل الشر

﴿النوع الثانى﴾ قوله تعالى (وعظهم) والمراد أنه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة ، كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)

﴿النوع الثالث﴾ قوله تعالى (وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (فى أنفسهم) وجوه : الأول : أن فى الآية تقديما وتأخيرا ، والتقدير : وقل لهم قولا بليغا فى أنفسهم مؤثرا فى قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعاراً . الثانى : أن يكون التقدير : وقل لهم فى معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا ، وإن الله يعلم مافى قلوبكم فلايغنى عنكم إخفاؤه ، فطهروا قلوبكم من النفاق وإلا أنزل الله بكم ما أنزل بالمجاهرين بالشرك أوشراً من ذلك وأغلظ . الثالث : قل لهم فى أنفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر ، لأن النصيحة على الملأ تقريع وفى السر محض المنفعة

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية قولان : أحدهما : أن المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة ، والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا ، وهو أن يقول لهم : إن مافى قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ، ولافرق بينكم وبين سائر الكفار ، وإنما رفع الله السيف عنكم لأنكم أظهرتم الايمان . فان واظبتم على هذه الأفعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر ، وحينئذ يلزمكم السيف . الثانى : أن القول البليغ صفة للوعظ ، فأمر تعالى بالوعظ ، ثم أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ ، وهو أن يكون كلاما بليغا طويلا حسن الألفاظ حسن المعانى مشتملا على الترغيب والترهيب والاحذار والانذار والثواب والعقاب . فان الكلام إذا كان هكذا عظم وقعه فى القلب ، وإذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة فى القلب .

قوله تعالى ﴿وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الرسول فى قوله (وأطيعو الرسول وأولى الامر منكم) ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول ، وبين قبح طريقه وفساد منهجه ، رغب فى هذه الآية مرة أخرى فى طاعة الرسول فقال ( وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ) وفى

الآية مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ قال الزجاج كلمة «من» ههنا صلة زائدة، والتقدير: وما أرسلنا رسولا، ويمكن أن يكون التقدير: وما أرسلنا من هذا الجنس أحدا الا كذا وكذا، وعلى هذا التقدير تكون المبالغة أتم

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الجبائى: معنى الآية: وما أرسلت من رسول الا وأنا مريد أن يطاع ويصدق ولم أرسله ليعصى. قال: وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون: انه تعالى أرسل رسلا لتعصى، والعاصى من المعلوم أنه يبقى على الكفر، وقد نص الله على كذبهم فى هذه الآية، فلو لم يكن فى القرآن مايدل على بطلان قولهم إلا هذه الآية لكفى، وكان يجب على قولهم أن يكون قد أرسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا، فدل ذلك على أن معصيتهم للرسل غير مرادة لله، وأنه تعالى ماأراد إلا أن يطاع

واعلم أن هذا الاستدلال فى غاية الضعف وبيانه من وجوه: الاول: أن قوله (إلا ليطاع) يكفى فى تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد فى وقت واحد، وليس من شرط تحقق مفهومه أن يطيعه جميع الناس فى جميع الاوقات، وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه: وهو أن كل من أرسله الله تعالى فقد أطاعه بعض الناس فى بعض الاوقات. اللهم الا أن يقال: تخصيص الشىء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه، الا أن الجبائى لايقول بذلك. فسقط هذا الاشكال على جميع التقديرات. الثانى: لم لايجوز أن يكون المراد به ان كل كافر فانه لابد وأن يقربه عند موته، كما قال تعالى (وإن من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته) أو يحمل ذلك على ايمان الكل به يوم القيامة، ومن المعلوم أن الوصف فى جانب الثبوت يكفى فى حصول مسماه ثبوته فى بعض الصور وفى بعض الاحوال. الثالث: أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، والضدان لا يجتمعان، وذلك العلم ممتنع العدم، فكانت الطاعة ممتنعة الوجود، والله عالم بجميع المعلومات، فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود، والعالم بكون الشىء ممتنع الوجود لايكون مريداً له. فثبت بهذا البرهان القاطع أن يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعاً، فوجب تأويل هذه اللفظة وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الأمر، والتقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمر الناس بطاعته. وعلى هذا التقدير سقط الاشكال.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا: الآية دالة على أنه لايوجد شىء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان إلا بارادة الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى (الا ليطاع باذن الله) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الاذن الأمر والتكليف، لأنه لامعنى لكونه رسولا الا أن الله

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا «٦٤»

أمر بطاعته ، فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الآية : وما أذنا فى طاعة من أرسلناه الاباذننا وهو تكرار قبيح ، فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة . وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية : وما أرسلنا من رسول إلاليطاع بتوفيقنا وإعانتنا ، وهذا تصريح بأنه سبحانه ماأراد من الكل طاعة الرسول ، بل لايريد ذلك الا من الذى وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون . وأما المحرومون من التوفيق والاعانة فالله تعالى ماأراد ذلك منهم ، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية دالة على أنه لارسول إلا ومعه شريعة ليكون مطاعا فى تلك الشريعة ومتبوعا فيها ، اذ لو كان لايدعو إلا إلى شرع من كان قبله لم يكن هو فى الحقيقة مطاعا ، بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذى هو الواضع لتلك الشريعة ، والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دالة على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصى والذنوب لأنها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا ، فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم فى تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا ، وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا ، فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وإنه محال .

فان قيل : ألستم فى الاعتراض على كلام الجبائى ذكرتم أن قوله (إلا ليطاع) لايفيد العموم ، فكيف تمسكتم به فى هذه المسألة مع أن هذا الاستدلال لايتم إلا مع القول بأنها تفيد العموم .

قلنا : ظاهر اللفظ يوهم العموم ، وإنما تركنا العموم فى تلك المسألة للدليل العقلى القاطع الذى ذكرناه على أنه يستحيل منه تعالى أن يريد الايمان من الكافر . فلأجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم ، وليس فى هذه المسألة برهان قاطع عقلى يوجب القدح فى عصمة الأنبياء فظهر الفرق .

قوله تعالى ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب النزول وجهان : الأول : المراد به من تقدم ذكره من المنافقين ، يعنى لو أنهم عند ماظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول جاؤا الرسول وأظهروا الندم على مافعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما . الثانى : قال أبو بكر الأصم : إن قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض فأتاه جبريل عليه السلام فأخبره به ، فقال صلى الله عليه وسلم : إن قوما دخلوا يريدون أمراً لاينالونه ، فليقوموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم فلم يقوموا ، فقال : ألا تقومون، فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم : قم يافلان قم يافلان حتى عد اثنى عشر رجلا منهم ، فقاموا وقالوا : كنا عزمنا على ماقلت ، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا ، فقال : الآن اخرجوا أنا كنت فى بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار : وكان الله أقرب الى الاجابة اخرجوا عنى .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : أليس لواستغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة ، فما الفائدة فى ضم استغفار الرسول إلى استغفارهم ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن ذلك التحاكم إلى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله ، وكان أيضاً إساءة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وإدخالا للغم فى قلبه ، ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغيره . فلهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن يستغفر لهم . الثانى : أن القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد ، فاذا تابوا وجب عليهم أن يفعلوا مايزيل عنهم ذلك التمرد ، وماذاك إلا بأن يذهبوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار . الثالث : لعلهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل ، فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قال (واستغفر لهم الرسول) ولم يقل واستغفرت لهم إجلالا للرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنهم إذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته وأكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ، ومن كان كذلك فان الله لايرد شفاعته ، فكانت الفائدة فى العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ المغايبة ماذكرناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب ، لأنه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده (لوجدوا الله توابا رحيما) وهذا الجواب إنما ينطبق على ذلك الكلام إذا كان المراد من قوله (توابا رحيما) هو أن يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا «٦٥»

---

ولا يرد استغفارهم .

قوله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي : ان هذه الآية نازلة فى قصة اليهودى والمنافق ، فهذه الآية متصلة بما قبلها ، وهذا القول هو المختار عندى . والثانى : انها مستأنفة نازلة فى قصة أخرى . وهو ماروى عن عروة بن الزبير أن رجلا من الانصار خاصم الزبير فى ماء يسقى به النخل ، فقال صلى الله عليه وسلم للزبير «اسق أرضك ثم أرسل الماء إلى أرض جارك» فقال الانصارى : لأجل أنه ابن عمتك ، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير «اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر»

واعلم أن الحكم فى هذا أن من كانت أرضه أقرب إلى فم الوادى فهو أولى بأول الماء وحقه تمام السقى، فالرسول صلى الله عليه وسلم أذن للزبير فى السقى على وجه المسامحة ، فلما أساء خصمه الأدب ولم يعرف حق ماأمر به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله أمره النبى عليه الصلاة والسلام باستيفاء حقه على سبيل التمام ، وحمل خصمه على مر الحق .

﴿المسألة الثانية﴾ «لا» فى قوله (فلا وربك) فيه قولان : الأول : معناه فوربك ، كقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) و «لا» مزيدة لتأكيد معنى القسم ، كما زيدت فى (لئلا يعلم) لتأكيد وجوب العلم و(لا يؤمنون) جواب القسم . والثانى : أنها مفيدة ، وعلى هذا التقدير ذكر الواحدى فيه وجهين : الأول : انه يفيد نفى أمر سبق ، والتقدير : ليس الأمر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ، ثم استأنف القسم بقوله (فوربك لا يؤمنون حتى يحكموك) والثانى : أنها لتوكيد النفى الذى جاء فيما بعد ، لأنه إذا ذكر فى أول الكلام وفى آخره كان أوكد وأحسن .

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال شجر يشجر شجورا وشجرا إذا اختلف واختلط ، وشاجره إذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم فى بعض عند المنازعة ، ومنه يقال لخشبات الهودج شجار ، لتداخل

بعضها فى بعض. قال أبو مسلم الأصفهانى : وهو مأخوذ عندى من التفاف الشجر ، فان الشجر يتداخل بعض أغصانه فى بعض ، وأما الحرج فهو الضيق . قال الواحدى : يقال للشجر الملتف الذى لا يكاد يوصل اليه : حرج ، وجمعه حراج ، وأما التسليم فهو تفعيل يقال: سلم فلان أى عوفى ولم ينشب به نائبة ، وسلم هذا الشىء لفلان ، أى خلص له من غير منازع ، فاذا ثقلته بالتشديد فقلت : سلم له فمعناه أنه سلمه له وخلصه له ، هذا هو الأصل فى اللغة ، وجميع استعمالات التسليم راجع إلى الأصل فقولهم : سلم عليه، أى دعا له بأن يسلم ، وسلم اليه الوديعة ، أى دفعها اليه بلا منازعة ، وسلم اليه أى رضى بحكمه ، وسلم إلى فلان فى كذا، أى ترك منازعته فيه ، وسلم إلى الله أمره أى فوض اليه حكم نفسه ، على معنى أنه لم ير لنفسه فى أمره أثرا ولا شركة ، وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لاشريك له .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون) قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان إلا عند حصول شرائط : أولها : قوله تعالى (حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا .

واعلم أن من يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لاسبيل الى معرفة الله تعالى إلا بارشاد النبى المعصوم قال : لأن قوله (لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) تصريح بأنه لا يحصل لهم الايمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبى عليه الصلاة والسلام فى كل ما اختلفوا فيه ، ونرى أهل العلم مختلفين فى صفات الله سبحانه وتعالى ، فمن معطل ومن مشبه ، ومن قدرى ومن جبرى، فلزم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الايمان إلا بحكمه وارشاده وهدايته ، وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بادراك هذه الحقائق ، وعقل النبى المعصوم كامل مشرق ، فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الأمة قويت عقولهم وانقلبت من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة، فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الأسرار الالهية . والذى يؤكد ذلك أن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين متيقنين كاملى الايمان والمعرفة ، والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا، وهذه المذاهب ما تولدت إلا بعد زمان الصحابة والتابعين ، فثبت ان الأمر كما ذكرنا ، والتمسك بهذه الآية رأيته فى كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، فيقال له : فهذا الاستدلال الذى ذكرته إنما استخرجته من عقلك . فاذا كان عقول الأكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائما وجب أن يشك فى صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذى تمسكت به ، ولأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الإله ، فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور ، وهو محال .

﴿الشرط الثانى﴾ قوله (ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) قال الزجاج : لاتضيق صدورهم من أقضيتك .

واعلم أن الراضى بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قد يكون راضيا به فى الظاهر دون القلب فبين فى هذه الآية انه لابد من حصول الرضا به فى القلب ، واعلم أن ميل القلب ونفرته شىء خارج عن وسع البشر ، فليس المراد من الآية ذلك ، بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين فى القلب بأن الذى يحكم به الرسول هو الحق والصدق .

﴿الشرط الثالث﴾ قوله تعالى (ويسلموا تسليما) واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف فى ذلك القبول . فبين تعالى انه كما لابد فى الايمان من حصول ذلك اليقين فى القلب . فلا بد أيضا من التسليم معه فى الظاهر ، فقوله (ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) المراد به الانقياد فى الباطن ، وقوله (ويسلموا تسليما) المراد منه الانقياد فى الظاهر والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآية على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الخطا فى الفتوى وفى الأحكام ، لأنه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ فى ذلك الايجاب وبين انه لابد من حصول ذلك الانقياد فى الظاهر وفى القلب ، وذلك ينفى صدور الخطا عنهم ، فهذا يدل على أن قوله (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وأن فتواه فى أسارى بدر، وأن قوله (لم تحرم ما أحل الله لك) وأن قوله (عبس وتولى) كل ذلك محمول على الوجوه التى لخصناها فى هذا الكتاب .

﴿المسألة السادسة﴾ من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى (ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) على أن ظاهر الأمر للوجوب ، وهو ضعيف لأن القضاء هو الالزام، ولا نزاع فى أنه للوجوب .

﴿المسألة السابعة﴾ ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس ، لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق ، وانه لايجوز العدول عنه إلى غيره ، ومثل هذه المبالغة المذكورة فى هذه الآية قلما يوجد فى شىء من التكاليف ، وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس ، وقوله (ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) مشعر بذلك لأنه متى خطر بباله قياس يفضى الى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج فى النفس ، فبين تعالى أنه لايكمل إيمانه إلا بعد أن لايلتفت الى ذلك الحرج ، ويسلم النص تسليما كليا ، وهذا الكلام قوى حسن لمن أنصف .

﴿المسألة الثامنة﴾ قالت المعتزلة : لو كانت الطاعات والمعاصى بقضاء الله تعالى لزم التناقض ،

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا «٦٦» وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا «٦٧» وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا «٦٨»

---

وذلك لأن الرسول اذا قضى على إنسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلانى وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول . والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية ، ثم لو أن ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول ، فلو كانت المعاصى بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله ، والرضا بقضاء الله واجب ، فيلزم أن يجب على المكلفين الرضا بذلك الفعل . لأنه قضاء الله ، فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا، وذلك محال .

والجواب : أن المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة ، والمراد من قضاء الله التكوين والايجاد ، وهما مفهومان متغايران ، فالجمع بينهما لا يفضى إلى التناقض .

قوله تعالى ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما ولهديناهم صراطاً مستقيما﴾

اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيبهم فى الاخلاص وترك النفاق ، والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس، نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله إلا الأقلون ، وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم ، فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم فى الأمور السهلة . فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائى (أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم) بضم النون فى «أن» وضم واو «أو» والسبب فيه نقل ضمة «اقتلوا» وضمة «اخرجوا» اليهما، وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين ، وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو ، وقال الزجاج : ولست أعرف لفصل أبى عمرو بين هذين الحرفين خاصية إلا أن يكون رواية . وقال غيره : أما كسر النون فلأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين ، وأما ضم الواو فلأن الضمة

فى الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير . واتفق الجمهور على الضم فى واو الضمير نحو (اشتروا الضلالة) (ولا تنسوا الفضل)

﴿المسألة الثانية﴾ الكناية فى قوله (مافعلوه) عائدة إلى القتل والخروج معا ، وذلك لأن الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه ، واختلف القراء فى قوله (الا قليل) فقرأ ابن عامر (قليلا) بالنصب، وكذا هو فى مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك ، والباقون بالرفع. أما من نصب فقاس النفى على الاثبات ، فان قولك : ماجاءنى أحد كلام تام ، كما أن قولك : جاءنى القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا فى الاثبات فكذا مع النفى . والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام ، وأما من رفع فالسبب أنه جعله بدلا من الواو فى(فعلوه) وكذلك كل مستثنى من منفى ، كقولك : ماأتانى أحد إلا زيد، برفع زيد على البدل من أحد ، فيحمل إعراب ما بعد «إلا» على ماقبلها . وكذلك فى النصب والجر ، كقولك : مارأيت أحداً الازيداً ، ومامررت بأحد إلا زيد . قال أبو على الفارسى : الرفع أقيس ، فان معنى ماأتى أحد إلا زيد، وما أتانى الازيد واحد ، فكما اتفقوا فى قولهم ماأتانى الازيد على الرفع وجب أن يكون قولهم : ماأتانى أحد الازيد بمنزلته

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير فى قوله (ولو أنا كتبنا عليهم) فيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد إلى المنافقين ، وذلك لأنه تعالى كتب على بنى إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم ، وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم . فقال تعالى : ولو أنا كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين مافعله الاقليل رياء وسمعة ، وحينئذ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم ، فاذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم بالأشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص ، وهذا القول اختيار أبى بكر الأصم وأبى بكر القفال . الثانى : أن المراد لو كتب الله على الناس ماذكر لم يفعله إلا قليل منهم ، وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق ، وأما الضمير فى قوله (ولو أنهم فعلوا مايوعظون به) فهو مختص بالمنافقين ، ولا يبعد أن يكون أول الآية عاما وآخرها خاصا ، وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين ، روى أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا ، فقال اليهودى : ان موسى أمرنا بقتل أنفسنا فقبلنا ذلك ، وإن محمدا يأمركم بالقتال فتكرهونه ، فقال : ياأنت لو أن محمدا أمرنى بقتل نفسى لفعلت ذلك، فنزلت هذه الآية . وروى أن ابن مسعود قال مثل ذلك، فنزلت هذه الآية . وقال النبى صلى الله عليه وسلم «والذى نفسى بيده إن من أمتى رجالا الايمان أثبت فى قلوبهم من الجبال الرواسى» وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : والله لو أمرنا ربنا بقتل أنفسنا لفعلنا والحمد لله الذى

لم يأمرنا بذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو على الجبائى : لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم مايغلظ ويثقل عليهم، فبأن لا يكلفهم مالا يطيقون كان أولى ، فيقال له: هذا لازم عليك لأن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم بهذه الأشياء الشاقة، لأنه لو كلفهم بها لمافعلوها، ولولم يفعلوها لوقعوا فى العذاب ، ثم انه تعالى علم من أبى جهل وأبى لهب أنهم لا يؤمنون ، وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ، ومع ذلك فانه تعالى كلفهم، فكل ماتجعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت .

ثم قال تعالى ﴿ ولو أنهم فعلوا مايوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما ولهديناهم صراطاً مستقيما﴾

اعلم أن المراد من قوله (ولو أنهم فعلوا مايوعظون به) أنهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا به ، وإنما سمى هذا التكليف والأمر وعظا لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعدوالوعيد، والترغيب والترهيب، والثواب والعقاب ، وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ، ثم إنه تعالى بين أنهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع .

﴿فالنوع الأول﴾ قوله (لكان خيراً لهم) فيحتمل أن يكون المعنى أنه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ، ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح ، وهو أن ذلك أنفع لهم وأفضل من غيره . لأن قولنا «خير» يستعمل على الوجهين جميعا .

﴿النوع الثانى﴾ قوله (وأشد تثبيتا) وفيه وجوه : الأول : أن المراد أن هذا أقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم ، لأن الطاعة تدعو إلى أمثالها ، والواقع منها فى وقت يدعو إلى المواظبة عليه . الثانى : أن يكون أثبت وأبق لأنه حق والحق ثابت باق، والباطل زائل . الثالث : أن الانسان يطلب أولا تحصيل الخير ، فاذا حصله فانه يطلب أن يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا ، فقوله (لكان خيرا لهم) إشارة إلى الحالة الأولى ، وقوله (وأشد تثبيتا) إشارة إلى الحالة الثانية .

﴿النوع الثالث﴾ قوله تعالى (وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما)

واعلم أنه تعالى لما بين أن هذا الاخلاص فى الايمان خير مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتا وبقاء، بين أنه كما أنه فى نفسه خير فهو أيضا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الأجر العظيم والثواب العظيم . قال صاحب الكشاف : و«إذاً» جواب لسؤال مقدر ،كأنه قيل : ماذا يكون من هذا الخير والتثبيت . فقيل : هو أن نؤتيهم من لدنا أجراً عظيما ، كقوله (ويؤت من لدنه أجراً عظيما)

وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا «٦٩» ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا «٧٠»

---

وأقول : إنه تعالى جمع فى هذه الآية قرائن كثيرة ، كل واحدة منها تدل على عظم هذا الأجر . أحدها : أنه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهى قوله (آتيناه) وقوله (من لدنا) والمعطى الحكيم إذا ذكر نفسه باللفظ الدال على عظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية ، وثانيها : قوله (من لدنا) وهذا التخصيص يدل على المبالغة ، كما فى قوله (وعلمناه من لدنا علماً) وثالثها : أن الله تعالى وصف هذا الأجر بالعظيم ، والشىء الذى وصفه أعظم العظماء بالعظمة لابد وأن يكون فى نهاية الجلالة ، وكيف لايكون عظيما ، وقد قال عليه الصلاة والسلام «فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»

﴿النوع الرابع﴾ قوله (ولهديناهم صراطا مستقيما) وفيه قولان : أحدهما : أن الصراط المستقيم هو الدين الحق ، ونظيره قوله تعالى (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله) والثانى : انه الصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة ، وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والأجر ، والدين الحق مقدم على الثواب والأجر ، والصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة إلى الجنة إنما يحتاج اليه بعد استحقاق الأجر ، فكان حمل لفظ الصراط فى هذا الموضع على هذا المعنى أولى .

قوله تعالى ﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ثم زيف طريقة الذين تحاكموا إلى الطاغوت وصدوا عن الرسول ، ثم أعاد الأمر بطاعة الرسول مرة أخرى فقال (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله) ثم رغب فى تلك الطاعة بقوله (لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما ولهديناهم صراطاً مستقيما) أكد الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول فى هذه الآية مرة أخرى فقال (ومن يطع الله والرسول

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين) إلى آخر الآية ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : الأول : روى جمع من المفسرين أن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه، فأتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن فى وجهه ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله ، فقال يارسول الله مابى وجع غير أنى إذا لم أرك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك ، فذكرت الآخرة فخفت أن لا أراك هناك، لأنى إن أدخلت الجنة فأنت تكون فى درجات النبيين وأنا فى درجة العبيد فلا أراك ، وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا ، فنزلت هذه الآية . الثانى : قال السدى : ان ناسا من الانصار قالوا يارسول الله إنك تسكن الجنة فى أعلاها ، ونحن نشتاق اليك . فكيف نصنع؟ فنزلت الآية . الثالث : قال مقاتل : نزلت فى رجل من الانصار قال للنبى صلى الله عليه وسلم : يارسول الله إذا خرجنا من عندك إلى أهالينا اشتقنا اليك ، فما ينفعنا شىء حتى نرجع اليك، ثم ذكرت درجتك فى الجنة، فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة؟ فأنزل الله هذه الآية ، فلما توفى النبى صلى الله عليه وسلم أتى الانصار ولده وهو فى حديقة له فأخبره بموت النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : اللهم أعمنى حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن ألقاه . فعمى مكانه ، فكان يحب النبى حبا شديدا فجعله الله معه فى الجنة . الرابع : قال الحسن : ان المؤمنين قالوا للنبى عليه السلام : مالنا منك إلا الدنيا ، فاذا كانت الآخرة رفعت فى الأولى فحزن النبى صلى الله عليه وسلم وحزنوا ، فنزلت هذه الآية . قال المحققون : لاننكر صحة هذه الروايات إلا أن سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك ، وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها ، فانك تعلم أن خصوص السبب لايقدح فى عموم اللفظ ، فهذه الآية عامة فى حق جميع المكلفين . وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (ومن يطع الله والرسول) يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لأن اللفظ الدال على الصفة يكفى فى العمل به فى جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة . قال القاضى : لابد من حمل هذا على غير ظاهره ، وأن تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات ، إذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار ، لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة . وعندى فيه وجه آخر ، وهو أنه ثبت فى أصول الفقه أن الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يطع الله)

أى ومن يطع الله فى كونه إلهاً، وطاعة الله فى كونه إلهاً هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته، فصارت هذه الآية تنبيها على أمرين عظيمين من أحوال المعاد، فالأول: هو أن منشأ جميع السعادات يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله، وكل من كانت هذه الانوار فى قلبه أكثر، وصفاؤها أقوى، وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام أتم كان إلى السعادة أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل. والثانى: انه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والهداية إلى الصراط المستقيم، ثم ذكر فى هذه الآية وعدهم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا الذى وقع به الختم لابد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله، ومعلوم أنه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون فى عين تلك الدرجات، لأن هذا ممتنع، فلا بد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت علائقها مع الأرواح الكاملة فى الدنيا لسبب الحب الشديد، فاذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك، ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة. فكأن هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على بعض، وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها فى غاية القوة، فكذا القول فى تلك الأرواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ماسوى الله، وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول، ثم ارتفعت الحجب الجسدانية أشرقت عليها أنوار جلال الله، ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض وصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية، فهذا الاحتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه.

﴿المسألة الثالثة﴾ ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين، كون الكل فى درجة واحدة، لأن هذا يقتضى التسوية فى الدرجة بين الفاضل والمفضول، وإنه لايجوز. بل المراد كونهم فى الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر، وإن بعد المكان، لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضا. وإذا أرادوا الزيارة والتلاقى قدروا عليه، فهذا هو المراد من هذه المعية.

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى ذكر النبيين، ثم ذكر أوصافا ثلاثة: الصديقين والشهداء والصالحين، واتفقوا على أن النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين، فأما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها، قال بعضهم: هذه الصفات كلها لموصوف واحد، وهى صفات متداخلة فانه لايمتنع فى الشخص الواحد أن يكون صديقاً وشهيداً وصالحا. وقال الآخرون: بل المراد

بكل وصف صنف من الناس ، وهذا الوجه أقرب لأن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ، وكما أن النبيين غير من ذكر بعدهم ، فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول فى سائر الصفات ، ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث :

﴿الصفة الأولى﴾ الصديق: وهو اسم لمن عادته الصدق ، ومن غلب على عادته فعل إذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل ، كما يقال : سكير وشريب وخمير ، والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين ، وكفى الصدق فضيلة أن الايمان ليس إلا التصديق ، وكفى الكذب مذمة أن الكفر ليس إلا التكذيب .

إذا عرفت هذا فنقول : للمفسرين فى الصديق وجوه : الأول : أن كل من صدق بكل الدين لايتخالجه فيه شك فهو صديق ، والدليل عليه قوله تعالى (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون . الثانى : قال قوم : الصديقون أفاضل أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام . الثالث : أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فصار فى ذلك قدوة لسائر الناس ، وإذا كان الأمر كذلك كان أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أولى الخلق بهذا الوصف أما بيان انه سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فلأنه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال «ماعرضت الاسلام على أحد إلا وله نبوة غير أبى بكر فانه لم يتلعثم» دل هذا الحديث على أنه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على أبى بكر قبله أبو بكر ولم يتوقف . فلو قدرنا أن اسلامه تأخر عن إسلام غيره لزم أن يقال : ان النبى صلى الله عليه وسلم قصر حيث أخر عرض الاسلام عليه ، وهذا لايكون قدحا فى أبى بكر، بل يكون قدحا فى الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ، ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى الرسول علمنا أنه صلى الله عليه وسلم ماقصر فى عرض الاسلام عليه ، والحديث دل على أن أبا بكر لم يتوقف البتة، فحصل من مجموع الأمرين ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه أسبق الناس إسلاما ، أما بيان أنه كان قدوة لسائر الناس فى ذلك فلأن بتقدير أن يقال : إن إسلام على كان سابقا على إسلام أبى بكر، إلا أنه لايشك عاقل أن عليا ماصار قدوة فى ذلك الوقت، لأن عليا كان فى ذلك الوقت صبيا صغيرا، وكان أيضا فى تربية الرسول عليه الصلاة والسلام . وكان شديد القرب منه بالقرابة ، وأبو بكر ماكان شديد القرب منه بالقرابة وإيمان من هذا شأنه يكون سببا لرغبة سائر الناس فى الاسلام . وذلك لأنهم اتفقوا على انه رضى الله تعالى عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضى الله عنه. وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون رضى الله تعالى عنهم أجمعين حتى أسلموا ، فكان إسلامه

سببا لاقتداء هؤلاء الأكابر به . فثبت بمجوع ماذكرنا أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلاما ، وثبت أن إسلامه صار سببا لاقتداء أفاضل الصحابة فى ذلك الاسلام ، فثبت أن أحق الامة بهذه الصفة أبو بكر رضى الله عنه . إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذى ذكرناه يقتضى انه كان أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبيانه من وجهين : الأول : أن إسلامه لما كان أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» الثانى : أنه بعد أن أسلم جاهد فى الله وصار جهاده مفضيا إلى حصول الاسلام لأكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون وعلى رضى الله تعالى عنهم ، وجاهد على يوم أحد ويوم الأحزاب فى قتل الكفار ، ولكن جهاد أبى بكر رضى الله عنه أفضى إلى حصول الاسلام لمثل الذين هم أعيان الصحابة ، وجهاد على أفضى إلى قتل الكفار ، ولا شك أن الأول أفضل ، وأيضا فأبو بكر جاهد فى أول الاسلام حين كان النبى صلى الله عليه وسلم فى غاية الضعف ، وعلى إنما جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب ، وكان الاسلام قويا فى هذه الأيام ، ومعلوم أن الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة ، ولهذا المعنى قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فبين أن نصرة الاسلام وقت ماكان ضعيفا أعظم ثوابا من نصرته وقت ماكان قويا ، فثبت من مجموع ماذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف هو الصديق ، فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له إلا من لا يلتفت إليه فانه ينكره ، ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على أنه لا مرتبة بعد النبوة فى الفضل والعلم إلا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا ، وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه، فانه أينما ذكر الصديق والنبى لم يجعل بينهما واسطة ، فقال فى وصف إسماعيل (إنه كان صادق الوعد) وفى صفة إدريس (إنه كان صديقا نبيا) وقال فى هذه الآية (مع النبيين والصديقين) يعنى انك إن ترقيت من الصديقية وصلت إلى النبوة ، وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقية ، ولا متوسط بينهما ، وقال فى آية أخرى (والذى جاء بالصدق وصدق به) فلم يجعل بينهما واسطة ، وكما دلت هذه الدلائل على نفى الواسطة فقد وفق الله هذه الأمة الموصوفة بأنها خير أمة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبا بكر على سبيل الاجماع ، ولما توفى رضوان الله عليه دفنوه إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما ذاك إلا أن الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين فى هذه الآية ، فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما فى الوجوه التي عددناها .

﴿الصفة الثانية﴾ الشهادة: والكلام فى الشهداء قد مر فى مواضع من هذا الكتاب، ولا بأس بأن نعيد البعض فنقول: لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر، والذى يدل عليه وجوه: الأول: أن هذه الآية دالة على أن مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة فى الدين. وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف، لأن هذا القتل قد يحصل فى الفساق ومن لا منزلة له عند الله. الثانى: أن المؤمنين قد يقولون: اللهم ارزقنا الشهادة، فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر إياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز، لأن طلب صدور ذلك القتل من الكافر كفر، فكيف يجوز أن يطلب من الله ماهو كفر، الثالث: روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: المبطون شهيد والغريق شهيد، فعلمنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل، بل نقول: الشهيد فعيل بمعنى الفاعل، وهو الذى يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان، وأخرى بالسيف والسنان، فالشهداء هم القائمون بالقسط، وهم الذين ذكرهم الله فى قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط) ويقال للمقتول فى سبيل الله شهيد من حيث أنه بذل نفسه فى نصرة دين الله، وشهادته له بأنه هو الحق وماسواه هو الباطل، واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله فى الآخرة، كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس)

﴿الصفة الثالثة﴾ الصالحون: والصالح هو الذى يكون صالحا فى اعتقاده وفى عمله، فان الجهل فساد فى الاعتقاد، والمعصية فساد فى العمل، واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك مابين هذه الصفات من التفاوت، وذلك لأن كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح، ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وأن ما سواه هو الباطل، وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف، وقد لا يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة، فثبت أن كل من كان شهيدا كان صالحا، وليس كل من كان صالحا شهيدا، فالشهيد أشرف أنواع الصالح، ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون: ومعنى الصديق الذى كان أسبق إيمانا من غيره، وكان إيمانه قدوة لغيره، فثبت أن كل من كان صديقا كان شهيدا، وليس كل من كان شهيدا كان صديقا، فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء عليهم السلام، وبعدهم الصديقون، وبعدهم من ليس له درجة إلا محض درجة الشهادة، وبعدهم من ليس له إلا محض درجة الصلاح. فالحاصل أن أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله، والأنبياء يأخذون عن الملائكة، كما قال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) والصديقون يأخذونه عن الأنبياء. والشهداء يأخذونه عن الصديقين، لأنا بينا أن الصديق هو الذى يأخذ فى المرة الأولى عن

الأنبياء وصارقدوة لمن بعـده ، والصالحون يأخذونه عن الشهداء ، فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لاأحد يدخل الجنة إلا وهو داخل فى بعض هذه النعوت والصفات

ثم قال تعالى ﴿وحسن أولئك رفيقا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : فيـه معنى التعجيب . كأنه قيل : ما أحسن أولئـك رفيقاً .

﴿المسألة الثانية﴾ الرفق فى اللغة لين الجانب ولطافة الفعل، وصاحبه رفيق . هذا معناه فى اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاق بعضهم ببعض .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : إنمـا وحد الرفيق وهو صفة لجمع ، لأن الرفيق والرسول والبريد تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع قال تعالى (إنا رسول رب العالمين) ولا يجوز أن يقال حسن أولئك رجلا ، وبالجملة فهذا إنمـا يجوز فى الاسم الذى يكون صفة . أما إذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجز ، وجوز الزجاج ذلك فى الاسم أيضا وزعم أنه مذهب سيبويه ، وقيل : معنى قوله (وحسن أولئك فيقا) أى حسن كل واحد منهم رفيقا ، كما قال (يخرجكم طفلا)

﴿المسألة الرابعة﴾ «رفيقا» نصب على التمييز ، وقيل على الحال : أى حسن واحد منهم رفيقا

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أنه تعالى بين فيمن أطاع الله ورسوله أنه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، ثم لم يكترث بذلك ، بل ذكر أنه يكون رفيقا له ، وقد ذكرنا أن الرفيق هو الذى يرتفق به فى الحضر والسفر ، فبين أن هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم ، وإنمـا يرتفقون بهم إذا نالوا منهم رفقا وخيرا ، ولقد ذكرنا مراراً كيفية هذا الارتفاق ، وأما على حسب الظاهر فلأن الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقاً له ، فأما إذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقا له . فبين تعالى أن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته

ثم قال تعالى ﴿ذلك الفضل من الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاشك أن قوله تعـالى (ذلك) إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب ، فلما حكم على كل ذلك بأنه فضل من الله دل هذا على أن الثواب غير واجب على الله ، ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه : الأول : القدرة على الطاعة إن كانت لاتصلح إلا للطاعة ، فخالق تلك القدرة هو الذى أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا ، وإن كانت صالحة للمعصية أيضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخلق الداعى إلى الطاعة ، ويصير مجموع القدرة والداعى موجبا للفعل ، فخالق هذا المجموع هو الذى أعطى الطاعة، فلا يكون فعله موجبا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا «٧١»

شيئا . الثانى : نعم الله على العبد لاتحصى وهى موجبة للطاعة والشكر ، واذا كانت الطاعات تقع فى مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب فى المستقبل . الثالث : أن الوجوب يستلزم استحقاق الذنب عند الترك ، وهذا الاستحقاق ينافى الالهية ، فيمتنع حصوله فى حق الاله تعالى ، فثبت أن ظاهر الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله تعالى ، فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضا ، وقالت المعتزلة : الثواب وإن كان واجبا لكن لايمتنع إطلاق اسم الفضل عليه ، وذلك أن العبد إنما استحق ذلك الثواب لأن الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ، ولأنه تعالى هو الذى أعطى العقل والقدرة وأزاح الأعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة ، فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا كى ينتفع به ، فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنه فضل من الواهب فكذا ههنا :

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ذلك الفضل من الله) فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون التقدير : ذلك هو الفضل من الله ، ويكون المعنى أن ذلك الثواب لكمال درجته كأنه هو الفضل من الله وأن ماسواه فليس بشىء ، والثانى : أن يكون التقدير : ذلك الفضل هو من الله ، أى ذلك الفضل المذكور ، والثواب المذكور هو من الله لامن غيره ، ولاشك أن الاحتمال الأول أبلغ .

ثم قال تعالى ﴿وكفى بالله عليما﴾ وله موقع عظيم فى توكيد ماتقدم من الترغيب فى طاعة الله لأنه تعالى نبه بذلك على أنه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل ، وذلك مما يرغب المكلف فى كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه .

قوله تعالى ﴿ ياأيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا ﴾

واعلم أنه تعالى عاد بعد الترغيب فى طاعة الله وطاعة رسوله إلى ذكر الجهاد الذى تقدم ، لانه أشق الطاعات ، ولأنه أعظم الامور التى بها يحصل تقوية الدين فقال ( يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم ) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الحذر والحذر بمعنى واحد ، كالأثر والاثر ، والمثل والمثل ، يقال : أخذ حذره إذا تيقظ واحترز من المخوف ، كأنه جعل الحذر آلته التى يقى بها نفسه ويعصم بها روحه ، والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من أنفسكم ، هذا ماذكره صاحب الكشاف .

وقال الواحدى رحمه الله فيه قولان : أحدهما : المراد بالحذر ههنا السلاح ، والمعنى خذوا سلاحكم ، والسلاح يسمى حذرا ، أى خذوا سلاحكم وتحذروا ، والثانى : أن يكون (خذوا حذركم) بمعنى

احذروا عدوكم لأن هذا الأمر بالحذر يتضمن الامر بأخذ السلاح، لأن أخذ السلاح هو الحذر من العدو ، فالتأويل أيضا يعود إلى الاول ، فعلى القول الاول الأمر مصرح بأخذ السلاح ، وعلى القول الثانى أخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول: ذلك الذى أمر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقتضى الوجود لم ينفع الحذر ، وان كان مقتضى العدم لاحاجة إلى الحذر ، فعلى التقديرين الامر بالحذر عبث وعنه عليه الصلاة والسلام قال «المقدور كائن والهم فضل» وقيل أيضا : الحذر لا يغنى من القدر فنقول : ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع ، فانه يقال : إن كان الانسان من أهل السعادة فى قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الايمان ، وان كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الايمان والطاعة . فهذا يفضى إلى سقوط التكليف بالكلية ، والتحقيق فى الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان الامر بالحذر أيضا داخلا فى القدر، فكان قول القائل: أى فائدة فى الحذر كلاما متناقضا . لأنه لما كان هذا الحذر مقدرا فأى فائدة فى هذا السؤال الطاعن فى الحذر

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فانفروا) يقال: نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا إذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب، واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون إذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ، ومثله قول النبى صلى الله عليه وسلم «وإذا استنفرتم فانفروا» والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ، ومنه يقال : فلان لا فى العير ولا فى النفير ، وقال أصحاب العربية : أصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع ، يقال نفر اليه إذا فزع اليه ، ونفر منه إذا فزع منه وكرهه ، ومعنى الآية فانفروا إلى قتال عدوكم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال جميع أهل اللغة: الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة ، وأصلها من: ثبيت الشيء ، أى جمعته ، ويقال أيضاً : ثبيت على الرجل إذا أثنيت عليه ، وتأويله جمع محاسنه، فقوله (فانفروا ثبات أو انفروا جميعا) معناه: انفروا إلى العدو إما ثبات، أى جماعات متفرقة ، سرية بعد سرية ، وإما جميعا، أى مجتمعين كوكبة واحدة ، وهذا المعنى أراد الشاعر فى قوله :

طاروا اليه زرافات ووحدانا

ومثله قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا أو ركبانا﴾ أى على أى الحالتين كنتم فصلوا .

قوله تعالى ﴿وإن منكم لمن ليبطئن فان أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله على إذ لم أكن معهم

مَعَهُمْ شَهِيدًا «٧٢» وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا «٧٣»

---

شهيداً ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله (وإن منكم) يجب أن يكون راجعا إلى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم) واختلفوا على قولين : الأول : المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فان قيل : قوله (وإن منكم لمن ليبطئن) تقديره: يا أيها الذين آمنوا إن منكم لمن ليبطئن، فاذا كان هذا المبطىء منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المؤمن فى قوله (وإن منكم)

والجواب من وجوه : الأول : أنه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط . الثانى : أنه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لأنهم كانوا فى الظاهر متشبهين بأهل الايمان . الثالث : كأنه قيل : يا أيها الذين آمنوا فى زعمكم ودعواكم كقوله (يا أيها الذى نزل عليه الذكر)

﴿القول الثانى﴾ أن هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا : والتبطئة بمعنى الابطاء أيضاً ، وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه . وحكى أهل اللغة أن العرب تقول : ما أبطأ بك يافلان عنا ، وإدخالهم الباء يدل على أنه فى نفسه غير متعد ، فعلى هذا معنى الآية أن فيهم من يبطىء عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد ، فاذا ظفر المسلمون تمنوا أن يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة ، وان أصابتهم مصيبة سرهم أن كانوا متخلفين . قال : وهؤلاء هم الذين أرادهم الله بقوله (ياأيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض) قال: والذى يدل على أن المراد بقوله (ليبطئن) الابطاء منهم لاتثبيط غيرهم. ماحكاه تعالى من قولهم (ياليتنى كنت معهم) عند الغنيمة ، ولو كان المراد منه تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى .وطعن القاضى فى هذا القول وقال : انه تعالى حكى عن هؤلاء المبطئين أنهم يقولون عند مصيبة المؤمنين (قد أنعم الله على اذ لم أكن معهم شهيدا) فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ، ومثل هذا الكلام

انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين ، وأيضا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم ( كأن لم يكن بينكم وبينه) يعنى الرسول(مودة) فثبت أنه لا يمكن حمله على المؤمنين ، وإنما يمكن حمله على المنافقين ، ثم قال : فان حمل على أنه من الابطاء والتثاقل صح فى المنافقين، لأنهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون إليه ، وإن حمل على تثبيط الغير صح أيضا فيهم، فقد كانوا يثبطون كثيراً من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التلبيس ، فكلا الوصفين موجود فى المنافقين ، وأكثر المفسرين حمله على تثبيط الغير ، فكأنهم فصلوا بين أبطأ وبطأ، فجعلوا الأول لازما ، والثانى متعدياً ، كما يقال فى أحب وحب ، فان الأول لازم والثانى متعد

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج «من» فى قوله (لمن ليبطئن) موصولة بالحال للقسم كأن هذا لو كان كلاما لك لقلت إن منكم لمن حلف بالله ليبطئن .

ثم قال تعالى ﴿فان أصابتكم مصيبة﴾ يعنى من القتل والانهزام وجهد من العيش . يعنى لم أكن معهم شهيداً حاضراً حتى يصيبنى ما أصابهم من البلاء والشدة (ولئن أصابكم فضل من الله) من ظفر وغنيمة ليقولن (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزاً عظيما) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم (كأن لم تكن) بالتاء المنقطة من فوق يعنى المودة ، والباقون بالياء لتقدم الفعل . قال الواحدى : وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل . قال (قد جاءتكم موعظة من ربكم) وقال فى آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه) فالتأنيث هو الأصل والتذكير يحسن إذا كان التأنيث غير حقيقى ، سيما إذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ الحسن (ليقولن) بضم اللام أعاد الضمير إلى معنى «من» لأن قوله (لمن ليبطئن) فى معنى الجماعة، إلا أن هذه القراءة ضعيفة لأن «من» وإن كان جماعة فى المعنى لكنه مفرد فى اللفظ ، وجانب الافراد قد ترجح فى قوله (قال قد أنعم الله على) وفى قوله (ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما)

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لو كان التنزيل هكذا : ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا ، فكيف وقع قوله ( كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) فى البين ؟

وجوابه : أنه اعتراض وقع فى البين وهو فى غاية الحسن ، بيانه أنه تعالى حكى عن هذا المنافق أنه إذا وقعت للمسلمين نكبة أظهر السرور الشديد بسبب أنه كان متخلفا عنهم ، ولو فازوا بغنيمة

فَلْيُقَاتِلْ فِى سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِى سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا «٧٤»

---

ودولة أظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ، ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان إلا فى حق الأجنبى العدو ، لأن من أحب إنسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه ، فاما إذا قلبت هذه القضية فذاك إظهار للعداوة .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إنه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ، ثم أراد أن يحكى حزنه عند دولة المسلمين بسبب أنه فاته الغنيمة ، فقبل أن يذكر هذا الكلام بتمامه ألقى فى البين قوله (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) والمراد التعجب كأنه تعالى يقول : انظروا إلى مايقول هذا المنافق كأنه ليس بينكم أيها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة أصلا ، فهذا هو المراد من الكلام ، وهو وإن كان كلا ما واقعا فى البين على سبيل الاعتراض إلا أنه فى غاية الحسن

قوله تعالى ﴿فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المبطئين فى الجهاد عاد إلى الترغيب فيه فقال (فليقاتل فى سبيل الله) وللمفسرين فى قوله (يشرون الحياة الدنيا) وجهان : الأول : أن (يشرون) معناه يبيعون قال ابن مفرغ

وشريت بردا ليتنى من بعد برد كنت هامه

قال : وبرد هو غلامه ، وشريته بمعنى بعته ، وتمنى الموت بعد بيعه ، فكان معنى الآية : فليقاتل فى سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالآخرة ، وهو كقوله (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) إلى قوله (فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به)

﴿والقول الثانى﴾ معنى قوله (يشرون) أى يشترون قالوا : والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن أحد ، وتقرير الكلام : فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الآخرة ، وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره : آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة حصول الأمر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام . وعندى فى الآية احتمالات أخرى : أحدها : أن الانسان لما أراد أن يبذل هذه الحياة الدنيا فى سبيل الله بخلت نفسه بها ، فاشتراها من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها فى سبيل الله بطيبة النفس . وثانيها : أنه تعالى أمر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لأجله يترك الانسان

وَمَالَكُمْ لَاتُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا «٧٥»

---

القتال ، فان من ترك القتال فانما يتركه رغبة فى الحياة الدنيا ، وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة ، فكأنه قيل له : اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفانى على الباقى . وثالثها : كأنه قيل : الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة إنما رجحوا الحياة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا . فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة فى الدنيا ، لأنهم بالمقاتلة يستولون على الأعداء ويفوزون بالأموال ، فهذه وجوه خطرت بالبال والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ﴿ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ والمعنى من يقاتل فى سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار أو صار غالبا للكفار فسوف نؤتيه أجرا عظيما ، وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ، ومعلوم أنه لاواسطة بين هاتين الحالتين ، فاذا كان الأجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد . وهذا يدل على أن المجاهد لابد وأن يوطن نفسه على أنه لابد من أحد أمرين ، إما أن يقتله العدو ، وإما أن يغلب العدو ويقهره ، فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة ، فأما اذا دخل لاعلى هذا العزم فما أسرع مايقع فى الفرار ، فهذا معنى ماذكره الله تعالى من التقسيم فى قوله (فيقتل أو يغلب)

قوله تعالى ﴿ومالكم لاتقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيرا﴾

اعلم أن المراد منه إنكاره تعالى لتركهم القتال ، فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الأمر بالجهاد وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ومالكم لاتقاتلون) يدل على أن الجهاد واجب ، ومعناه أنه لاعذر لكم فى ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين إلى مابلغ فى الضعف ، فهذا حث شديد على القتال ، وبيان العلة التى لها صار القتال واجبا ، وهو مافى القتال من

تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدى الكفرة ، لأن هذا الجمع إلى الجهاد يجرى مجرى فكاك الأسير .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة قوله (وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله) انكار عليهم فى ترك القتال وبيان أنه لا عذر لهم البتة فى تركه ، ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لأن من أعظم العذر أن الله ماخلقه وما أراده وما قضى به ، وجوابه مذكور .

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن قوله (والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان) متصل بما قبله ، وفيه وجهان : أحدهما : أن يكون عطفا على السبيل . والمعنى : مالكم لا تقاتلون فى سبيل الله وفى المستضعفين . والثانى : أن يكون معطوفا على اسم الله عز وجل ، أى فى سبيل الله وفى سبيل المستضعفين .

﴿المسألة الرابعة﴾ المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة إلى المدينة ، وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديدا . قال ابن عباس : كنت أنا وأمى من المستضعفين من النساء والولدان .

﴿المسألة الخامسة﴾ الولدان : جمع الولد . ونظيره مما جاء على فعل وفعلان ، نحو حزب وحزبان ، وورك وركان ، كذلك ولد وولدان . قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر ، وبالولدان العبيد والاماء ، لأن العبد والأمة يقال لهما الوليد والوليدة ، وجمعهما الولدان والولائد . إلا أنه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث ، كما يقال آباء وإخوة والله أعلم .

﴿المسأله السادسة﴾ إنما ذكر الله الولدان مبالغة فى شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغاما لآبائهم وأمهاتهم ، ومبغضة لهم بمكانهم ، ولأن المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم فى دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا ، كما وردت السنة باخراجهم فى الاستسقاء . ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين أنهم كانوا يقولون (ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمعوا على أن المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة ، وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لأنهم كانوا مشركين قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأن يكون لأجل أنهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون إليهم أنواع المكاره .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : القرية مؤنثة ، وقوله (الظالم أهلها) صفة للقرية ولذلك خفض ،

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا «٧٦»

فكان ينبغى أن يقال : الظالمة أهلها ، وجوابه أن النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل ، والأصل فى هذا الباب : أنك اذا أدخلت الألف واللام فى الأخير أجريته على الأول فى تذكيره وتأنيثه، نحو قولك : مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الأب ، ومررت برجل جميل الجارية ، واذا لم تدخل الألف واللام فى الأخير حملته على الثانى فى تذكيره وتأنيثه كقولك : مررت بامرأة كريم أبوها ، ومن هذا قوله تعالى (أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها) ولو أدخلت الألف واللام على الأهل لقلت من هذه القرية الظالمة الأهل ، وإنما جاز أن يكون الظالم نعتاً للقرية لأنه صفة للأهل ، والأهل منتسبون إلى القرية ، وهذا القدر كاف فى صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم أبوه ، فالقيام للأب وقد جعلته وصفا للرجل ، وإنما كان هذا القدر كافيا فى صحة الوصف لأن المقصود من الوصف التخصيص والتمييز ، وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) قولان : فالأول : قال ابن عباس : يريدون اجعل علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا ، ، فأجاب الله تعالى دعاءهم لأن النبى عليه الصلاة والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميراً لهم ، فكان الولى هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان النصير عتاب بن أسيد ، وكان عتاب ينصف الضعيف من القوى والذليل من العزيز . الثانى : المراد : واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة ، والحاصل كن أنت لنا وليا وناصرا .

قوله تعالى ﴿الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾

واعلم أنه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين أنه لاعبرة بصورة الجهاد . بل العبرة بالقصد والداعى ، فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله وإعلاء كلمته ، والكافرون يقاتلون فى سبيل الطاغوت ، وهذه الآية كالدلالة على أن كل من كان غرضه فى فعله رضا غير الله فهو فى سبيل الطاغوت ، لأنه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهى أن القتال إما أن يكون فى سبيل الله: أو فى سبيل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا «٧٧»

---

الطاغوت وجب أن يكون ماسوى الله طاغوتا ، ثم إنه تعالى أمر المقاتلين فى سبيل الله بأن يقاتلوا أولياء الشيطان ، وبين أن كيد الشيطان كان ضعيفا ، لأن الله ينصر أولياءه ، والشيطان ينصر أولياءه ولا شك أن نصرة الشيطان لأوليائه أضعف من نصرة الله لأوليائه ، ألا ترى أن أهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم فى غاية الفقر والذلة ، وأما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرض أثرهم ولا يبقى فى الدنيا رسمهم ولا ظلهم ، والكيد السعى فى فساد الحال على جهة الاحتيال عليه يقال: ،كاده يكيده إذا سعى فى إيقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة إدخال (كان) فى قوله (كان ضعيفا) للتأكيد لضعف كيده ، يعنى أنه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية صفة للمؤمنين أو المنافقين؟ فيه قولان : الأول : أن الآية نزلت فى المؤمنين . قال الكلبى : نزلت فى عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن أبى وقاص ،كانوا مع النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يهاجروا إلى المدينة، ويلقون من المشركين أذى شديدا فيشكون ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون : ائذن لنا فى قتالهم ويقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: كفوا أيديكم فانى لم أومر بقتالهم، واشتغلوا باقامة دينكم

من الصلاة والزكاة ، فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وأمروا بقتالهم فى وقعة بدر كرهه بعضهم ، فأنزل الله هذه الآية . واحتج الذاهبون إلى هذا القول بان الذين يحتاج الرسول أن يقول لهم : كفوا عن القتال هم الراغبون فى القتال، والراغبون فى القتال هم المؤمنون ، فدل هذا على أن الآية نازلة فى حق المؤمنين . ويمكن الجواب عنه بأن المنافقين كانوا يظهرون من أنفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم ، فلما أمر الله بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه .

﴿القول الثانى﴾ أن الآية نازلة فى حق المنافقين ، واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الآية مشتملة على أمور تدل على أنها مختصة بالمنافقين . فالأول : أنه تعالى قال فى وصفهم (يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية) ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق إلا بالمنافق ، لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خوفه من الناس أزيد من خوفه من الله تعالى . والثانى : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال ، والاعتراض على الله ليس إلا من صفة الكفار والمنافقين . الثالث : أنه تعالى قال للرسول (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته فى الدنيا أكثر من رغبته فى الآخرة ، وذلك من صفات المنافقين .

وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجوه بحرف واحد ، وهو أن حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع ، فالخشية المذكورة فى هذه الآية محمولة على هذا المعنى ، وقولهم (لم كتبت علينا القتال) محمول على التمنى لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله تعالى، وقوله تعالى (قل متاع الدنيا قليل) مذكور لا لأن القوم كانوا منكرين لذلك ، بل لأجل إسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحياة ، فحينئذ يزول من قلبهم نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوى ، فهذا ما فى تقرير هذين القولين والله أعلم ، والأولى حمل الآية على المنافقين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك) ولا شك أن هذا من كلام المنافقين ، فاذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التى نحن فى تفسيرها ثم المعطوف فى المنافقين وجب أن يكون المعطوف عليهم فيهم أيضا

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن إيجاب الصلاة والزكاة كان مقدما على إيجاب الجهاد ، وهذا هو الترتيب المطابق لما فى العقول، لأن الصلاة عبارة عن التعظيم لأمر الله ، والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله ، ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (كخشية الله) مصدر مضاف إلى المفعول

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر قوله (أو أشد خشية) يوهم الشك ، وذلك على علام الغيوب محال. وفيه وجوه من التأويل : الأول : المراد منه الابهام على المخاطب، بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة والشدة . وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أنقص أو مساويا أو أزيد فبين تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله ، بل بقي إما أن يكون مساويا أو أزيد ، فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه ، بل يوجب إبقاء الابهام فى هذين القسمين على المخاطب . الثانى : أن يكون «أو» بمعنى الواو ، والتقدير : يخشونهم كخشية الله وأشد خشية ، وليس بين هذين القسمين منافاة، لأن من هو أشد خشية فمعه من الخشية مثل خشيته من الله وزيادة . الثالث : أن هذا نظير قوله (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) يعنى أن من يبصرهم يقول هذا الكلام ، فكذا ههنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال﴾

واعلم أن هؤلاء القائلين إن كانوا مؤمنين فهم إنما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله، لكن جزعا من الموت وحبا للحياة ، وإن كانوا منافقين فمعلوم أنهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم ، فقالوا ذلك على معنى أنه تعالى كتب القتال عليهم فى زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفى دعواه، ثم قالوا (لولا أخرتنا إلى أجل قريب) وهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم ، أى هلا تركتنا حتى نموت بآجالنا، ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وإنما قلنا : إن الآخرة خير لوجوه : الأول : ان نعم الدنيا قليلة، ونعم الآخرة كثيرة . والثانى : ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة . والثالث : أن نعم الدنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره ، ونعم الآخرة صافية عن الكدورات . والرابع : أن نعم الدنيا مشكوكة فان أعظم الناس تنعما لا يعرف أنه كيف يكون عاقبته فى اليوم الثانى ، ونعم الآخرة يقينية ، وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا ، إلا أن هذه الخيرية إنما تحصل للمؤمنين المتقين ، فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله (لمن اتقى) وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال تعالى ﴿ولا تظلمون فتيلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى (يظلمون) بالياء على أنه راجع إلى المذكورين فى قوله (ألم تر إلى الذين قيل) والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ، ويؤيد التاء قوله (قل متاع الدنيا قليل) فان قوله (قل) يفيد الخطاب .

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا «٧٨»

---

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة: الآية تدل على أنهم يستحقون على طاعتهم الثواب، وإلا لما تحقق نفى الظلم، وتدل على أنه تعالى يصح منه الظلم وإن كنا نقطع بأنه لا يفعل، وإلا لما صح التمدح به.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولا يظلمون فتيلا) أى لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقاراً. وقد مضى الكلام فيه

قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة﴾

والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم أنهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال، فقال تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت) فبين تعالى أنه لا خلاص لهم من الموت، والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة. فاذا كان لابد من الموت، فبأن يقع على وجه يكون مستعقباً للسعادة الأبدية كان أولى من أن لا يكون كذلك، ونظير هذه الآية قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذاً لا تمتعون إلا قليلا) والبروج فى كلام العرب هى القصور والحصون، وأصلها فى اللغة من الظهور، يقال: تبرجت المرأة، إذا أظهرت محاسنها، والمشيدة المرتفعة، وقرىء (مشيدة) قال صاحب الكشاف: من شاد القصر إذا رفعه أو طلاه بالشيد وهو الجص، وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفاً لها بفعل فاعلها مجازا. كما قالوا: قصيدة شاعرة، وإنما الشاعر قائلها

قوله تعالى ﴿وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين

فى سعادة الآخرة حكى عنهم فى هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الأولى ، وفى النظم وجه آخر، وهو أن هؤلاء الخائفين من الموت المتثاقلين فى الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقاتلوا فان أصابوا راحة وغنيمة قالوا: هذه من عندالله، وإن أصابهم مكروه قالوا : هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى الحسنة والسيئة وجوها : الأول : قال المفسرون : كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته فى جميع الأمم ، قال تعالى (وما أرسلنا فى قرية من نبى إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) فعند هذا قال اليهود والمنافقون : ما رأينا أعظم شؤما من هذا الرجل ، نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم ، فقوله تعالى (وان تصبهم حسنة) يعنى الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا : هذا من عند الله (وان تصبهم سيئة) جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد ، وهذا كقوله تعالى (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه) وعن قوم صالح (قالوا اطيرنا بك وبمن معك)

﴿القول الثانى﴾ المراد من الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ، ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضى : والقول الأول هو المعتبر لأن اضافة الخصب والغلاء إلى الله وكثرة النعم وقلتها إلى الله جائزة ، أما إضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة، لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز إضافتها إلى الله ، وأقول : القول كما قال على مذهبه ، أما على مذهبنا فالكل داخل فى قضاء الله وقدره .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن السيئة تقع على البلية والمعصية ، والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى (وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون) وقال (ان الحسنات يذهبن السيئات)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وان تصبهم حسنة) يفيد العموم فى كل الحسنات ، وكذلك قوله (وان تصبهم سيئة) يفيد العموم فى كل السيئات ، ثم قال بعد ذلك (قل كل من عند الله) فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله ، ولما ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصى داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصى من الله وهو المطلوب .

فان قيل : المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية، ويدل عليه وجوه : الأول: اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة فى معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما . الثانى : أن الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتني ، إنما يقال أصبتها ، وليس فى كلام العرب

أصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا ، أو أصابته سيئة بمعنى عمل معصية ، فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان أصبتم حسنة . الثالث : لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة ، وههنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة ، فيمتنع كون الطاعة مرادة، ضرورة أنه لايجوز استعمال اللفظ المشترك فى مفهوميه معا .

فالجواب عن الأول : أنكم تسلمون أن خصوص السبب لايقدح فى عموم اللفظ .

والجواب عن الثانى : أنه يصح أن يقال : أصابنى توفيق من الله وعون من الله ، وأصابه خذلان من الله ، ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة، ومن الخذلان تلك المعصية .

والجواب عن الثالث : أن كل ما كان منتفعا به فهو حسنة ، فان كان منتفعا به فى الآخرة فهو الطاعة ، وإن كان منتفعا به فى الدنيا فهو السعادة الحاضرة ، فاسم الحسنة بالنسبة إلى هذين القسمين متواطىء الاشتراك، فزال السؤال . فثبت أن ظاهر الآية يدل على ماذكرناه ، ومما يدل على أن المراد ليس إلا ذاك ماثبت فى بدائه العقول أن كل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى ، والممكن لذاته كل ماسواه ، فالممكن لذاته إن استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع ، وحينئذ يلزم نفى الصانع . وإن كان الممكن لذاته محتاجا إلى المؤثر . فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ماسوى الله مستنداً إلى الله ، وهذا الحكم لايختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكا أو جمادا أو فعلا للحيوان أوصفة للنبات ، فان الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب لذاته لما بينا من كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية ، وهذا برهان أوضح وأبين من قرص الشمس على أن الحق ما ذكره تعالى ، وهو قوله (قل كل من عند الله)

ثم قال تعالى ﴿ فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا ﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه لما كان البرهان الدال على أن كل ماسوى الله مستنداً إلى الله على الوجه الذى لخصناه فى غاية الظهور والجلاء ، قال تعالى (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) وهذا يجرى مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره . قالت المعتزلة : بل هذه الآية دالة على صحة قولنا، لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة ، لأن السبب فى عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى ماخلقها وما أوجدها ، وذلك يبطل هذا التعجب ، فحصول هذا التعجب يدل على أنه إنما تحصل بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى .

واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح والذم ، وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم .

مَاأَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَاأَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا «٧٩»

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة: أجمع المفسرون على أن المراد من قوله (لايكادون يفقهون حديثا) أنهم لايفقهون هـذه الآية المذكورة فى هـذا الموضع ، وهذا يقتضى وصف القرآن بأنه حديث . والحديث فعيل بمعنى مفعول ، فيلزم منه أن يكون القرآن محدثا .

والجواب : مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات ، ونحن لانتنازع فى كونها محدثة .

﴿المسألة الثالثة﴾ الفقه : الفهم، يقال أوتى فلان فقها ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس «فقهه فى التأويل» أى فهمه .

ثم قال تعالى ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيداً﴾

قال أبو على الجبائى : قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة، وتارة يقع على الذنب والمعصية . ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه فى الآية الأولى بقوله (قل كل من عند الله) وأضافها فى هـذه الآية إلى العبـد بقوله (وما أصابك من سيئـة فمن نفسك) فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما ، ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين ، قال : وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرؤا (فمن تعسك) فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير فى القرآن .

فان قيل : فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة فى هذه الآية فأضاف الحسنة التى هى الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم ؟

قلنا : لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله تعالى وألطافه فصحت الاضافة إليه . وأما السيئة التى هى من فعل العبد فهى غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها، ولا بأنه أمر بها. ولا بأنه رغب فيها ، فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله تعالى . هذا منتهى كلام الرجل فى هذا الموضع .

ونحن نقول : هذه الآية دالة على أن الايمـان حصل بتخليق الله تعـالى ، والقوم لايقولون به فصاروا محجوجين بالآية .

إنمـا قلنا : إن الآية دالة على ذلك لأن الايمـان حسنة ، وكل حسنة فمن الله .

إنمـا قلنا : إن الايمـان حسنة ، لأن الحسنة هى الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ، ولا شك أن الايمـان كذلك ، فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله (ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله) المراد به كلمة الشهادة ، وقيل فى قوله (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) قيل: هو لا إله إلا الله . فثبت أن الايمـان حسنة ، وإنمـا قلنا إن كل حسنة من الله لقوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) وقوله (ما أصابك من حسنة) يفيد العموم فى جميع الحسنات ، ثم حكم على كلها بأنها من الله ، فيلزم من هاتين المقدمتين، أعنى أن الايمـان حسنة ، وكل حسنة من الله، القطع بأن الايمـان من الله .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الايمـان من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه إلى معرفة حسنه، وإلى معرفة قبح ضده الذى هو الكفر؟

قلنا : جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الايمـان والكفر عندكم ، ثم إن العبد باختيار نفسه أوجد الايمـان ، ولا مدخل لقدرة الله وإعانته فى نفس الايمـان ، فكان الايمـان منقطعا عن الله فى كل الوجوه ، فكان هذا مناقضا لقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله) فثبت بدلالة هذه الآية أن الايمـان من الله ، والخصوم لايقولون به، فصاروا محجوجين فى هذه المسألة ، ثم اذا أردنا أن نبين أن الكفر أيضا من الله .

قلنا فيه وجوه : الأول : أن كل من قال: الايمـان من الله قال: الكفر من الله ، فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لاجمـاع الأمة . الثانى : أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر إما أن تكون صالحة لايجاد الايمـان أو لا تكون، فان كانت صالحة لايجاد الايمـان فحينئذ يعود القول فى أن إيمـان العبد منه ، وإن لم تكن صالحة لايجـاد الايمـان فحينئذ يكون القادر على الشىء غير قادر على ضده ، وذلك عندهم محال ، ولأن على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور ، وذلك يمنع من كونه قادرا عليه، فثبت أنه لمـا لم يكن الايمـان منه وجب أن لا يكون الكفر منه . الثالث : أنه لمـا لم يكن العبد موجدا للايمـان فبأن لا يكون موجدا للكفر أولى ، وذلك لأن المستقل بايجاد الشىء هو الذى يمكنه تحصيل مراده ، ولا نرى فى الدنيا عاقلا إلا ويريد أن يكون الحاصل فى قلبه هو الايمان والمعرفة والحق ، وإن أحدا من العقلاء لايريد أن يكون الحاصل فى قلبه هو

الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ ، فاذا كان العبد موجداً لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق ، وجب أن لايحصل فى قلبه إلا الحق ، فاذا كان الايمان الذى هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقطع بايجاده، فبأن يكون الجهل الذى ما أراده وما قصد تحصيله وكان فى غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك أولى . والحاصل أن الشبهة فى أن الايمان واقع بقدرة العبد أشد من الشبهة فى وقوع الكفر بقدرته ، فلمابين تعالى فى الايمان أنه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذى ذكرناه ، فهذا جملة الكلام فى بيان دلالة هذه الآية على مذهب إمامنا .

أما ما احتج الجبائى به على مذهبه من قوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك)

فالجواب عنهمن وجهين : الأول : أنه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (وإذا مرضت فهو يشفين) أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله ، فلم يقدح ذلك فى كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء ، بل إنما فصل بينهما رعاية الأدب ، فكذا ههنا، فانه يقال : يامدبر السموات والأرض، ولا يقال يامدبر القمل والصيبان والخنافس ، فكذا ههنا . الثانى : أكثر المفسرين قالوا فى تفسير قول ابراهيم (هذا ربى) أنه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار ،كأنه قال : أهذا ربى . فكذا ههنا .كأنهقيل : الايمان الذى وقع على وفق قصده قد بينا أنه ليس واقعا منه . بل من الله ، فهذا الكفر ماقصده وما أراده وما رضى به البتة ، أفيدخل فى العقل أن يقال : إنه وقع به ؟ فانا بينا أن الحسنة فى هذه الآية يدخل فيها الايمان، والسيئة يدخل فيها الكفر، أما قراءة من قرأ (فمن تعسك) فنقول : إن صح أنه قرأ بهذه الآية واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه ، وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار ذكر فى تفسير الاستفهام على سبيل الانكار هذا الكلام ، لأنه لما أضاف السيئة اليهم فى معرض الاستفهام على سبيل الانكار كان المراد أنها غير مضافة اليهم، فذكر هذا القائل قوله (فمن تعسك) لا على اعتقاد أنه من القرآن . بل لأجل أنه يجرى مجرى التفسير لقولنا : إنه استفهام على سبيل الانكار ، ومما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى، قوله تعالى بعد هذه الآية (وأرسلناك للناس رسولا) يعنى ليس لك إلا الرسالة والتبليغ ، وقد فعلت ذلك وماقصرت (وكفى بالله شهيداً) على جدك وعدم تقصيرك فى أداء الرسالة وتبليغ الوحى، فأما حصول الهداية فليس إليك بل إلى الله ، ونظيره قوله تعالى (ليس لك من الأمر شىء) وقوله (إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) فهذا جملة ماخطر بالبال فى هذه الآية، والله أعلم بأسرار كلامه

مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا «٨٠»

ثم إنه تعالى أكد هذا الذى قلناه

فقال تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾ والمعنى أن من أطاع الرسول لكونه رسولا مبلغا إلى الخلق أحكام الله فهو فى الحقيقة ماأطاع إلا الله ، وذلك فى الحقيقة لايكون إلا بتوفيق الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا ، فان من أعماه الله عن الرشد وأضله عن الطريق ، فان أحداً من الخلق لايقدرعلى إرشاده

واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الأمر كما ذكرنا، فانك ترى الدليل الواحد تعرضه على شخصين فى مجلس واحد ، ثم إن أحدهما يزداد إيماناً على إيمان عند سماعه ، والآخر يزداد كفراً على كفر عند سماعه ، ولو أن المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ، ولو أن المبغض له أراد أن يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر، ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محباً ، فمن تأمل للبرهان القاطع الذى ذكرناه فى أنه لابد من إسناد جميع الممكنات إلى واجب الوجود ، ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذى ذكرناه ، ثم لم يقطع بأن الكل بقضاء الله وقدره ، فليجعل واقعته من أدل الدلائل على أنه لاتحصل الهداية إلا بخلق الله من جهة أن مع العلم بمثل هذا الدليل ، ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل فى قلبه هذا الاعتقاد ، عرف أنه ليس ذلك إلا بأن الله صده عنه ومنعه منه . بقى فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) من أقوى الدلائل على أنه معصوم فى جميع الأوامر والنواهى وفى كل مايبلغه عن الله ، لأنه لو أخطأ فى شىء منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضا وجب أن يكون معصوما فى جميع أفعاله ، لأنه تعالى أمر بمتابعته فى قوله (فاتبعوه) والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، فكان الآتى بمثل ذلك الفعل مطيعاً لله فى قوله (فاتبعوه) فثبت أن الانقياد له فى جميع أقواله وفى جميع أفعاله، إلا ماخصه الدليل ، طاعة لله وانقياد لحكم الله

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة فى باب فرض الطاعة للرسول : ان قوله تعالى (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أن كل تكليف كلف الله به عباده فى باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأبواب فى القرآن ، ولم يكن ذلك التكليف مبينا فى القرآن ، فحينئذ لاسبيل لنا إلى القيام بتلك التكاليف إلا ببيان الرسول ، وإذا كان الأمر كذلك

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِى تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا «٨١»

لزم القول بأن طاعة الرسول عين طاعة الله ، هذا معنى كلام الشافعى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أنه لاطاعة إلا لله البتة ، وذلك لأن طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا تكون إلا طاعة لله ، فكانت الآية دالة على أنه لاطاعة لأحد إلا لله . قال مقاتل فى هذه الآية : ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول «من أحبنى فقد أحب الله ومن أطاعنى فقد أطاع الله» فقال المنافقون : لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو أن ينهى أن نعبد غير الله ، ويريد أن نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى ، فأنزل الله هذه الآية .

واعلم أنا بينا كيفية دلالة الآية على أنه لاطاعة ألبتة للرسول ، وإنما الطاعة لله . أما قوله (ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد من التولى هو التولى بالقلب ، يعنى يا محمد حكمك على الظواهر ، أما البواطن فلا تتعرض لها . والثانى : أن المراد به التولى بالظاهر ، ثم ههنا فى قوله (فما أرسلناك عليهم حفيظا) قولان : الأول : معناه فلا ينبغى أن تغتم بسبب ذلك التولى وأن تحزن، فما أرسلناك لتحفظ الناس عن المعاصى ، والسبب فى ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم وإعراضهم ، فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عليه الصلاة والسلام عن ذلك الحزن . الثانى : أن المعنى فما أرسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولى وهو كقوله (لا إكراه فى الدين) ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد .

قال الله تعالى ﴿ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذى تقول والله يكتب مايبيتون فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا﴾

أى ويقولون إذا أمرتهم بشىء (طاعة) بالرفع. أى أمرنا وشأننا طاعة ، ويجوز النصب بمعنى أطعناك طاعة ، وهذا كما إذا قال الرجل المطيع المنقاد : سمعا وطاعة ، وسمع وطاعة . قال سيبويه سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم كيف أصبحت؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه قال أمرى وشأنى حمد الله

واعلم أن النصب يدل على مجرد الفعل . وأما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها (فاذا برزوا من عندك) أى خرجوا من عندك (بيت طائفة منهم غير الذى تقول) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج : كل أمر تفكروا فيه كثيراً وتأملوا فى مصالحه ومفاسده كثيراً قيل هذا أمر مبيت ، قال تعالى (إذ يبيتون مالايرضى من القول) وفى اشتقاقه وجهان : الأول : اشتقاقه من البيتوتة ، لأن أصلح الأوقات للفكر أن يجلس الانسان فى بيته بالليل ، فهناك تكون الخواطر أخلى والشواغل أقل ، فلما كان الغالب أن الانسان وقت الليل يكون فى البيت ، والغالب له أنه إنما يستقصى فى الأفكار فى الليل ، لاجرم سمى الفكر المستقصى مبيتا . الثانى : اشتقاقه من بيت الشعر . قال الأخفش : العرب إذا أرادوا قرض الشعر بالغوا فى التفكر فيه فسموا المتفكر فيه المستقصى مبيتا، تشبيها له ببيت الشعر من حيث أنه يسوى ويدبر

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت ، وفى هذا التخصيص وجهان : أحدهما : أنه تعالى ذكر من علم أنه يبقى على كفره ونفاقه ، فأما من علم أنه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم . والثانى : أن هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم فى التبييت ، وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا، فلاجرم لم يذكروا .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبو عمرو وحمزة (بيت طائفة) بادغام التاء فى الطاء ، والباقون بالاظهار أما من أدغم فله فيه وجهان : الأول : قال الفراء : جزموا لكثرة الحركات ، فلما سكنت التاء أدغمت فى الطاء ، والثانى : أن الطاء والدال والتاء من حيز واحد ، فالتقارب الذى بينها يجريها مجرى الأمثال فى الادغام ، ومما يحسن هذا الادغام أن الطاء تزيد على التاء بالاطباق، فحسن إدغام الأنقص صوتاً فى الأزيد صوتاً . أما من لم يدغم فعلته أنهما حرفان من مخرجين فى كلمتين متفاصلتين ، فوجب إبقاء كل واحد منهما بحاله

﴿المسألة الرابعة﴾ قال (بيت) بالتذكير ولم يقل : بيتت بالتأنيث ، لأن تأنيث الطائفة غير حقيقى ، ولأنها فى معنى الفريق والفوج . قال صاحب الكشاف (بيت طائفة) أى زورت وزينت خلاف ماقلت وما أمرت به، أو خلاف ماقالت وما ضمنت من الطاعة، لأنهم أبطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة .

ثم قال تعالى ﴿والله يكتب مايبيتون﴾ ذكر الزجاج فيه وجهين : أحدهما : أن معناه ينزل اليك فى كتابه . والثانى : يكتب ذلك فى صحائف أعمالهم ليجازوا به .

ثم قال تعالى ﴿فأعرض عنهم﴾ والمعنى لاتهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم بأسمائهم، وإنما أمر الله بستر أمر المنافقين إلى أن يستقيم أمر الاسلام . ثم قال (وتوكل على الله) فى شأنهم ، فان الله يكفيك شرهم وينتقم منهم (وكفى بالله وكيلا) لمن توكل عليه . قال المفسرون : كان الأمر بالاعراض عن

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا «٨٢»

المنافقين فى ابتداء الاسلام ، ثم نسخ ذلك بقوله (جاهد الكفار والمنافقين) وهذا الكلام فيه نظر، لأن الأمر بالصفح مطلق فلا يفيد إلا المرة الواحدة ، فورود الأمر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخا له .

قوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كل ذلك لأجل أنهم ماكانوا يعتقدون كونه محقا فى ادعاء الرسالة صادقا فيه ، بل كانوا يعتقدون أنه مفتر متخرص ، فلا جرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا فى الدلائل الدالة على صحة نبوته . فقال (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ التدبير والتدبر عبارة عن النظر فى عواقب الأمور وأدبارها ، ومنه قوله : إلام تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها ، ويقال فى فصيح الكلام : لو استقبلت من أمرى مااستدبرت ، أى لو عرفت فى صدر أمرى ماعرفت من عاقبته .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة ، والعلماء قالوا : دلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم من ثلاثة أوجه : أحدها : فصاحته . وثانيها : اشتماله على الاخبار عن الغيوب . والثالث : سلامته عن الاختلاف ، وهذا هو المذكور فى هذه الآية ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا فى تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه : الأول : قال أبو بكر الأصم : معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون فى السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد ، والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الأحوال حالا فحالا : ويخبره عنها على سبيل التفصيل ، وما كانوا يجدون فى كل ذلك إلا الصدق ، فقيل لهم : إن ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى وإلا لما اطرد الصدق فيه ، ولظهر فى قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت ، فلما لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك ليس إلا باعلام الله تعالى ، والثانى : وهو الذى ذهب اليه أكثر

المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير ، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم ، فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ، ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله .

فان قيل : أليس أن قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) كالمناقض لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر، وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) كالمناقض لقوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)
قلنا : قد شرحنا فى هذا التفسير أنه لا منافاة ولا مناقضة بين شىء منها البتة .

﴿الوجه الثالث﴾ فى تفسير قولنا: القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الأصفهانى ، وهو أن المراد منه الاختلاف فى رتبة الفصاحة، حتى لا يكون فى جملته ما يعد فى الكلام الركيك ، بل بقيت الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد ، ومن المعلوم أن الانسان وإن كان فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة، فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعانى الكثيرة، فلا بدوأن يظهر التفاوت فى كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ، ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه المعجز من عند الله تعالى . وضرب القاضى لهذا مثلا فقال : ان الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع فى شىء من تلك الحروف خلل ونقصان ، حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا فى الاعجاز فكذا ههنا .

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن القرآن معلوم المعنى خلاف مايقوله من يذهب إلى أنه لا يعلم معناه إلا النبى والامام المعصوم ، لأنه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ، ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن حجة فى صحة نبوته . ولا أن يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم ، كما لا يجوز أن يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال، وعلى القول بفساد التقليد ، لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته ، واذا كان لا بد فى صحة نبوته من الاستدلال ، فبأن يحتاج فى معرفة ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أبو على الجبائى : دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لأن قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) يقتضى أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف، والاختلاف والتفاوت شىء واحد ، فاذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت ، وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) فهذا

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا «٨٣»

---

يقتضى أن فعل العبد لايكون فعلا لله .

والجواب أن قوله (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) معناه نفى التفاوت فى أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره ، فان فعل غيره لايقع على وفق مشيئته على الاطلاق .

قوله تعالى ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين فى هذه الآيه نوعا آخر من الأعمال الفاسدة ، وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف أذاعوه وأفشوه ، وكان ذلك سبب الضرر من وجوه : الأول : أن مثل هذه الارجافات لاتنفك عن الكذب الكثير . والثانى : أنه إن كان ذلك الخبر فى جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة ، فاذا لم توجد تلك الزيادات أورث ذلك شبهة للضعفاء فى صدق الرسول عليه السلام ، لأن المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول ، وإن كان ذلك فى جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين ، ووقعوا عنده فى الحيرة والاضطراب . فكانت تلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه .

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أن الارجاف سبب لتوفير الدواعى على البحث الشديد والاستقصاء التام . وذلك سبب لظهور الأسرار ، وذلك مما لايوافق مصلحة المدينة . الرابع : أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار ، وكان كل واحد من الفريقين فى إعداد آلات الحرب وفى انتهاز الفرصة فيه . فكل ما كان أمناً لأحد الفريقين كان خوفا للفريق الثانى ، فان وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك فوصل الخبر فى أسرع مدة إلى الكفار ، فأخذوا فى التحصن من المسلمين ، وفى الاحتراز عن استيلائهم عليهم ،

وإن وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا فى ذلك ، وزادوا فيه وألقوا الرعب فى قلوب الضعفة والمساكين، فظهر من هذا أن ذلك الارجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ، ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك التشهير، ومنعهم منه .

واعلم أن قوله : أذاعه وأذاع به لغتان .

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى (أولى الأمر) قولان : أحدهما : إلى ذوى العلم والرأى منهم . والثانى : إلى أمراء السرايا ، وهؤلاء رجحوا هذا القول على الأول ، قالوا لأن أولى الأمر الذين لهم أمر على الناس ، وأهل العلم ليسوا كذلك ، إنما الأمراء هم الموصوفون بأن لهم أمراً على الناس .

وأجيب عنه : بأن العلماء اذا كانو عالمين بأوامر الله ونواهيه ، وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا أولى الأمر من هذا الوجه ، والذى يدل عليه قوله تعالى (ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) فأوجب الحذر بانذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم ، فجاز لهذا المعنى إطلاق اسم أولى الأمر عليهم .

﴿المسألة الثانية﴾ الاستنباط فى اللغة الاستخراج ؛ يقال : استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه ، وأصله من النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر أول ماتحفر ، والنبط إنما سموا نبطا لاستنباطهم الماء من الأرض .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (الذين يستنبطونه منهم) قولان : الأول : أنهم هم أولئك المنافقون المذيعون، والتقدير : ولو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولى الأمر، وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم، أى من جانب الرسول ومن جانب أولى الأمر .

﴿القول الثانى﴾ أنهم طائفة من أولى الأمر ، والتقدير : ولو أن المنافقين ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من أولى الأمر، وذلك لأن أولى الأمر فريقان، بعضهم من يكون مستنبطا ، وبعضهم من لايكون كذلك . فقوله (منهم) يعنى لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولى الأمر .

فان قيل : إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الأخبار إلى الرسول وإلى أولى الأمر هم المنافقون ، فكيف جعل أولى الأمر منهم فى قوله (وإلى أولى الأمر منهم)

قلنا : إنما جعل أولى الأمر منهم على حسب الظاهر، لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم أنهم يؤمنون، ونظيره قوله تعالى (وإن منكم لمن ليبطئن) وقوله (مافعلوه إلا قليل منهم) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت هذه الآية على أن القياس حجة فى الشرع ، وذلك لأن قوله (الذين يستنبطونه منهم) صفة لأولى الأمر ، وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا فى معرفتـه إليهم ، ولا يخلو إما أن يرجعوا اليهم فى معرفة هـذه الوقائع مع حصول النص فيها ، أو لا مع حصول النص فيها ، والأول باطل، لأن على هـذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص فى واقعة لا يقال : إنه استنبط الحكم ، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها ، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك ، فثبت أن الاستنباط حجة ، والقياس إما استنباط أو داخل فيه ، فوجب أن يكون حجة . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أمور : أحدها : أن فى أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط . وثانيها : أن الاستنباط حجة : وثالثها : أن العامى يجب عليه تقليد العلماء فى أحكام الحوادث . ورابعها : أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر .

ثم قال تعالى ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ ولم يخصص أولى الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولى الأمر كلهم مكلفون بالاستنباط .

فان قيل: لا نسلم أن المراد بقوله (الذين يستنبطونه منهم) هم أولوا الأمر، بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما رويتم هذا القول فى تفسير الآية ، سلمنا أن المراد بالذين يستنبطونه منهم أولو الأمر لكن هـذه الآية إنما نزلت فى شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد ، فهب أن الرجوع إلى الاستنباط جائز فيها ، فلم قلتم إنه يلزم جوازه فى الوقائع الشرعية ؟ فان قيس أحد البابين على الآخر كان ذلك إثباتا للقياس الشرعى بالقياس الشرعى وإنه لا يجوز، سلمنا أن الاستنباط فى الأحكام الشرعية داخل تحت الآية . فلم قلتم : إنه يلزم أ يكون القياس حجة ؟ بيانه أنه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص، أو المراد من استخراج الأحكام من البراءة الاصلية ، أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون : ان الاصل فى المنافع الاباحة، وفى المضار الحرمة ، سلمنا أن القياس من الشرعى داخل فى الآية، لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيداً للعلم بدليل قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) فاخبر تعالى فى هذه الآية أنه يحصل العلم

من هذا الاستنباط ، ولا نزاع فى مثل هذا القياس ، انما النزاع فى أن القياس الذى يفيد الظن هل هو حجة فى الشرع أم لا ؟ والجواب :

﴿أما السؤال الاول﴾ فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى أن يقال : ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلموه ، لأن عطف المظهر على المضمر ، وهو قوله (ولو ردوه) قبيح مستكره

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فمدفوع لوجهين: الاول : أن قوله (وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف) عام فى كل مايتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية ، لأن الامن والخوف حاصل فى كل مايتعلق بباب التكليف ، فثبت انه ليس فى الآية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب . الثانى : هب أن الامر كما ذكرتم لكن تعرف أحكام الحروب بالقياس الشرعى ، ولما ثبت جوازه وجب أن يجوز التمسك بالقياس الشرعى فى سائر الوقائع لأنه لاقائل بالفرق ، ألا ترى أن من قال: القياس حجة فى باب البيع لافى باب النكاح لم يلتفت اليه ، فكذا ههنا

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية أو على تركيبات النصوص فجوابه : أن كل ذلك لايخرج عن كونه منصوصا ، والتمسك بالنص لايسمى استنباطا . قوله: لم لايجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية ؟ قلنا ليس هذا استنباطا بل هو إبقاء لما كان على ماكان ، ومثل هذا لايسمى استنباطا البتة

﴿وأما السؤال الرابع﴾ وهو قوله ان هذا الاستنباط إنما يجوز عند حصول العلم ، والقياس الشرعى لايفيد العلم

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الاول : ان القياس الشرعى عندنا يفيد العلم ، وذلك لان بعد ثبوت أن القياس حجة نقطع بانه مهما غلب على الظن أن حكم الله فى الاصل معلل بكذا ، ثم غلب على الظن أن ذلك المعنى قائم فى الفرع ، فهنا يحصل ظن أن حكم الله فى الفرع مساو لحكمه فى الاصل ، وعند هذا الظن نقطع بأنه مكلف بأن يعمل على وفق هذا الظن ، فالحاصل أن الظن واقع فى طريق الحكم ، وأما الحكم فمقطوع به ، وهو يجرى مجرى ما إذا قال الله : مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان فى الواقعة الفلانية حكمى كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم . والثانى : وهو ان العلم قد يطاق ويراد به الظن، قال عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» شرط العلم فى جواز الشهادة ، وأجمعنا على أن عند الظن تجوز الشهادة ، فثبت أن الظن قد يسمى بالعلم والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم أن ذلك القليل وقع لابفضل الله ولا برحمته ومعلوم انذلك محال . فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها ، قال بعضهم : هذا الاستثناء راجع إلى قوله (أذاعوا) وقال قوم : راجع إلى قوله (لعلمه الذين يستنبطونه) وقال آخرون : إنه راجع إلى قوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته)

واعلم أن الوجوه لايمكن أنتزيد على هذه الثلاثة لأن الآية متضمنة للاخبارعن هذه الأحكام الثلاثة، ويصح صرف الاستثناء إلى كل واحد منها ، فثبت أن كل واحد من هذه الأقوال محتمل .

﴿ أما القول الأول ﴾ فالتقدير : وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلا ، فأخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما أخرجهم فى قوله (بيت طائفة منهم غير الذى تقول)

﴿ والقول الثانى ﴾ الاستثناء عائد إلى قوله (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) يعنى لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا القليل : قال الفراء والمبرد : القول الأول أولى لأن مايعلم بالاستنباط فالأقل يعلمه، والأكثر يجهله ، وصرف الاستثناء إلى ماذكروه يقتضى ضد ذلك . قال الزجاج : هذا غلط لأنه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئا يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض ، إنما هو استنباط خبر ، وإذا كان كذلك فالأكثرون يعرفونه ، إنما البالغ فى البلادة والجهالة هو الذى لايعرفه ويمكن أن يقال : كلام الزجاج إنما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف ، أما إذا حملناه على الاستنباط فى جميع الأحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق كما ذكره الفراء والمبرد .

﴿ القول الثالث ﴾ انه متعلق بقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته) ومعلوم أنصرف الاستثناء إلى مايليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشىء البعيد عنه .

واعلم أن هذاالقول لا يتمشى الا إذا فسرناالفضل والرحمة بشىءخاص، وفيه وجهان: الاول : وهو قول جماعة من المفسرين ، أن المراد بفضل الله وبرحمته فى هذه الآية إنزال القرآن وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، والتقدير : ولولا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وإنزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا قليلا منكم . فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم إنزال القرآن ما كان يتبع الشيطان ، وما كان يكفر بالله ، وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل ، وزيد ابن عمرو بن نفيل ، وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم

فَقَاتِلْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا «٨٤»

---

(الوجه الثانى) ماذكره أبومسلم، وهو أن المراد بفضل الله وبرحمته فى هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان عناهما المنافقون بقولهم (فأفوز فوزا عظيما) فبين تعالى أنه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم، وهم أهل البصائر الناقدة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة فى الدنيا، فلأجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا، ولأجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا، بل الامر فى كونه حقا وباطلا على الدليل، وهذا أصح الوجوه وأقربها إلى التحقيق

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته، والا ماكان يتبع، وهذا يدل على فساد قول المعتزلة فى أنه يجب على الله رعاية الاصلح فى الدين. أجاب الكعبي عنه بأن فضل الله ورحمته عامان فى حق الكل، لكن المؤمنين انتفعوا به، والكافرين لم ينتفعوا به، فصح على سبيل المجاز أنه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة فى الدين

والجواب: أن حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل

قوله تعالى ﴿فقاتل فى سبيل الله لاتكلف الا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا﴾

اعلم انه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب فى الآيات المتقدمة، وذكر فى المنافقين قلة رغبتهم فى الجهاد، بل ذكر عنهم شدة سعيهم فى تثبيط المسلمين عن الجهاد، عاد فى هذه الآية إلى الامر بالجهاد فقال (فقاتل فى سبيل الله) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الفاء فى قوله (فقاتل) بماذا تتعلق؟ فيه وجوه: الاول: أنها جواب لقوله (ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل) من طريق المعنى لأنه يدل على معنى ان أردت الفوز فقاتل الثانى: أن يكون متصلا بقوله (وما لكم لاتقاتلون فى سبيل الله فقاتل فى سبيل الله) والثالث: أن يكون متصلا بمعنى ماذكر من قصص المنافقين، والمعنى أن من أخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا، فلاتعتد بهم ولا تلتفت إلى أفعالهم، بل قاتل.

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس فى بدر الصغرى إلى الخروج ، وكان أبو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها . فكره بعض الناس أن يخرجوا ، فنزلت هذه الآية ، فخرج وما معه الاسبعون رجلا ولم يلتفت إلى أحد، ولو لم يتبعوه لخرج وحده .

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أنه صلى الله عليه وسلم كان أشجع الخلق وأعرفهم بكيفية القتال لأنه تعالى ماكان يأمره بذلك إلا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ، ولقد اقتدى به أبو بكر رضى الله عنه حيث حاول الخروج وحده إلى قتال مانعى الزكاة ، ومن علم ان الأمر كله بيد الله وأنه لايحصل أمر من الأمور إلا بقضاء الله سهل ذلك عليه .

ثم قال تعالى ﴿لا تكلف إلا نفسك﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (لا تكلف) بالجزم على النهى. و(لا نكلف) بالنون وكسر اللام ، أى لا نكلف نحن إلا نفسك وحدها .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله . انتصاب قوله (نفسك) على مفعول مالم يسم فاعله

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أنه لولم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة ، والمعنى لا تؤاخذ إلا بفعلك دون فعل غيرك ، فاذا أديت فعلك لا تكلف بفرض غيرك .

واعلم أن الجهاد فى حق غير الرسول عليه السلام من فروض الكفايات ، فما لم يغلب على الظن أنه يفيد لم يجب. بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) وبدليل قوله ههنا (عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا) و«عسى» من الله جزم ، فلزمه الجهاد وان كان وحده .

ثم قال تعالى ﴿وحرض المؤمنين﴾ والمعنى ان الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الجهاد وتحريض الناس فى الجهاد ، فان أتى بهذين الأمرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء .

ثم قال ﴿عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ عسى : حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع . وذلك على الله تعالى محال .

والجواب عنه أن «عسى» معناها الاطماع ، وليس فى الاطماع أنه شك أو يقين . وقال بعضهم : إطماع الكريم إيجاب .

مَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا «٨٥»

---

﴿المسألة الثانية﴾ الكف المنع ، والبأس أصله المكروه ، يقال ماعليك من هذا الأمر بأس أى مكروه ، ويقال بئس الشيء هذا إذا وصف بالرداءة، وقوله (بعذاب بئيس) أى مكروه، والعذاب قد يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى (فمن ينصرنا من بأس الله . فلما أحسوا بأسنا . فلما رأوا بأسنا) قال المفسرون : عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا ، وقد كف بأسهم ، فقد بدا لأبى سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد إلا السويق ، فترك الذهاب إلى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿والله أشد بأسا وأشد تنكيلا﴾ يقال . نكلت فلانا إذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله، من قولهم : نكل الرجل عن الشيء إذا جبن عنه وامتنع منه ، قال تعالى (فجعلناها نكالا لما بين يديها وماخلفها) وقال فى السرقة (بما كسبا نكالا من الله) ويقال : نكل فلان عن اليمين إذا خافه ولم يقدم عليه :

إذا عرفت هذا فنقول : الآية دالة على أن عذاب الله وتنكيله أشد من عذاب غيره ومن تنكيله ، وأقبل الوجوه فى بيان هذا التفاوت أن عذاب غيرالله لايكون دائما ، وعذاب الله دائم فى الآخرة ، وعذاب غير الله قد يخلص الله منه ، وعذاب الله لايقدر أحد على التخلص منه ، وأيضاً عذاب غير الله لا يكون إلا من وجه واحد ، وعذاب الله قد يصل إلى جميع الأجزاء والابعاض والروح والبدن.

قوله تعالى ﴿من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منهاومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتا﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها : الأول : أن الله تعالى أمر الرسول عليه السلام بأن يحرض الأمة على الجهاد ، والجهاد من الأعمال الحسنة والطاعات الشريفة ، فكان تحريض النبى عليه الصلاة والسلام للأمة على الجهاد تحريضا منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة ، فبين تعالى فى هذه الآية أن من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها، والغرض

منه بيان أنه عليه الصلاة والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض أجرا عظيما . الثانى : أنه تعالى لما أمره بتحريضهم على الجهاد ذكر أنهم لولم يقبلوا أمره لم يرجع إليه من عصيانهم وتمردهم عيب ، ثم بين فى هذه الآية أنهم لما أطاعوا وقبلوا التكليف رجع إليهم من طاعتهم خير كثير ، فكأنه تعالى قال للرسول عليه الصلاة والسلام : حرضهم على الجهاد ، فان لم يقبلوا قولك لم يكن من عصيانهم عتاب لك . وإن أطاعوك حصل لك من طاعتهم أعظم الثواب ، فكان هذا ترغيبا من الله لرسوله فى أن يجتهد فى تحريض الأمة على الجهاد ، والسبب فى أنه عليه الصلاة والسلام كان يرجع اليه عند طاعتهم أجر عظيم ، وما كان يرجع اليه من معصيتهم شىء من الوزر ، هو أنه عليه السلام بذل الجهد فى ترغيبهم فى الطاعة وما رغبهم البتة فى المعصية ، فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم أجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر . الثالث : يجوز أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام لما كان يرغبهم فى القتال ويبالغ فى تحريضهم عليه ، فكان بعض المنافقين يشفع إلى النبى صلى الله عليه وسلم فى أن يأذن لبعضهم فى التخلف عن الغزو ، فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين أن الشفاعة إنما تحسن اذا كانت وسيلة إلى إقامة طاعة الله . فأما اذا كانت وسيلة الى معصيته كانت محرمة منكرة . الرابع : يجوز أن يكون بعض المؤمنين راغبا فى الجهاد ، إلا أنه لم يجد أهبة الجهاد ، فصار غيره من المؤمنين شفيعا له إلى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد ، فكانت هذه الشفاعة سعيا فى إقامة الطاعة ، فرغب الله تعالى فى مثل هذه الشفاعة . وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بماقبلها .

﴿المسألة الثانية﴾ الشفاعة مأخوذة من الشفع ، وهو أن يصير الانسان نفسه شفعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها .

إذا عرفت هذا فنقول : فى الشفاعة المذكورة فى الآية وجوه : الأول : أن المراد منها تحريض النبى صلى الله عليه وسلم إياهم على الجهاد ، وذلك لأنه اذا كان عليه الصلاة والسلام يأمرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفعا لهم فى تحصيل الأغراض المتعلقة بالجهاد ، وأيضا فالتحريض على الشىء عبارة عن الأمر به لا على سبيل التهديد ، بل على سبيل الرفق والتلطف ، وذلك يجرى مجرى الشفاعة . الثانى : أن المراد منه ما ذكرنا من أن بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر فى أن يأذن له الرسول عليه الصلاة والسلام فى التخلف عن الجهاد ، أو المراد به أن بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر عند مؤمن ثالث فى أن يحصل له ما يحتاج إليه من آلات الجهاد . الثالث : نقل الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما ما معناه أن الشفاعة الحسنة ههنا هى أن يشفع إيمانه بالله بقتال الكفار ، والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك إيذائهم : الرابع . قال مقاتل : الشفاعة

إلى الله إنما تكون بالدعاء ، واحتج بما روى أبو الدرداء أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من دعا لأخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال الملك له ولك مثل ذلك» فهذا هو النصيب ، وأما الشفاعة السيئة فهى ماروى أن اليهود كانوا إذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا : السام عليكم ، والسام هو الموت ، فسمعت عائشة رضى الله عنها فقالت عليكم السام واللعنة ، أتقولون هذا الرسول ! فقال صلى الله عليه وسلم : قد علمت ماقالوا فقلت وعليكم ، فنزلت هذه الآية . الخامس: قال الحسن ومجاهد والكلبى وابن زيد : المراد هو الشفاعة التى بين الناس بعضهم لبعض، فما يجوز فى الدين أن يشفع فيه فهو شفاعة حسنة ، ومالا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ، ثم قال الحسن : من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها أجر ، وإن لم يشفع ، لأن الله تعالى يقول (من يشفع) ولم يقل : ومن يشفع، ويتأيد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «اشفعوا تؤجروا»

وأقول : هذه الشفاعة لابد وأن يكون لها تعلق بالجهاد وإلا صارت الآية منقطعة عما قبلها ، وذلك التعلق حاصل بالوجهين الأولين ، فأما الوجوه الثلاثة الأخيرة فان كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل ، وإلا صارت هذه الآية أجنبية عما قبلها ، وإن كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الأولين فى اللفظ فهذا جائز؛ لأن خصوص السبب لايمنع عموم اللفظ .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهل اللغة : الكفل : هو الحظ ومنه قوله تعالى (يؤتكم كفلين من رحمته) أى حظين وهو مأخوذ من قولهم : كفلت البعير واكتفلته إذا أدرت على سنامه كساء وركبت عليه . وإنما قيل : كفلت البعير واكتفلته لأنه لم يستعمل كل الظهر، وإنما استعمل نصيبا من الظهر . قال ابن المظفر : لايقال : هذا كفل فلان حتى تكون قد هيأت لغيره مثله ، وكذا القول فى النصيب ، فان أفردت فلا تقل له كفل ولا نصيب .

فان قيل : لم قال فى الشفاعة الحسنة (يكن له نصيب منها) وقال فى الشفاعة السيئة (يكن له كفل منها) وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة ؟

قلنا : الكفل اسم للنصيب الذى عليه يكون اعتماد الناس ، وإنما يقال كفل البعير لأنك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة ، وحمى الراكب بدنه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به ، ويقال للضامن : كفيل . وقال عليه الصلاة والسلام «أنا وكافل اليتيم كهاتين» فثبت أن الكفل هو النصيب الذى عليه يعتمد الانسان فى تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها) أى يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له فى معاشه ومعاده ، والمقصود حصول ضد ذلك (فبشرهم بعذاب أليم)

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا «٨٦»

والغرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله على كل شيء مقيتا﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الاولى﴾ فى المقيت قولان : الأول : المقيت القادر على الشيء ، وأنشدوا للزبير ابن عبد المطلب .

وذى ضغن كففت النفس عنه وكنت على إساءته مقيتا

وقال آخر :

ليت شعرى وأشعرن اذاما قربوها منشورة ودعيت
ألى الفضل أم على اذا حو سبت انى على الحساب مقيت

وأنشد النضر بن شميل :

تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة فانى على ما ساءهم لمقيت

الثانى : المقيت مشتق من القوت ، يقال : قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته ، واسم ذلك الشيء هو القوت ، وهو الذى لا فضل له على قدر الحفظ ، فالمقيت هو الحفيظ الذى يعطى الشيء على قدر الحاجة ، ثم قال القفال رحمه الله : وأى المعنيين كان فالتأويل صحيح ، وهو أنه تعالى قادر على إيصال النصيب والكفل من الجزاء إلى الشافع مثل ما يوصله إلى المشفوع فيه ، إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر ، ولا ينتقص بسبب ما يصل إلى الشافع شيء من جزاء المشفوع ، وعلى الوجه الثانى أنه تعالى حافظ الأشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من أحوالنا ، فهو عالم بأن الشافع يشفع فى حق أو فى باطل حفيظ عليه فيجازى كلا بما علم منه .

﴿المسألة الثانية﴾ انما قال (وكان الله على كل شيء مقيتا) تنبيها على أن كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل ، وليست صفة محدثة ، فقوله (كان) مطلقا من غير أن قيد ذلك بأنه كان من وقت كذا أو حال كذا، يدل على أنه كان حاصلا من الازل إلى الأبد

قوله تعالى ﴿واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ان الله كان على كل شيء حسيبا﴾

فى النظم وجهان : الاول : أنه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضا بأن الاعداء لورضوا بالمسالمة فكونوا أنتم أيضا راضين بها ، فقوله (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) كقوله تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) . الثانى : ان الرجل فى الجهاد كان يلقاه الرجل فى دار الحرب أو مايقاربها فيسلم عليه . فقد لايلتفت الى سلامه عليه ويقتله ، وربما ظهر أنه كان مسلما، فمنع الله المؤمنين عنه وأمرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام أوأزيد ، فانه ان كان كافرا لايضر المسلم ان قابل إكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام ، أما ان كان مسلما وقتله ففيه أعظم المضار والمفاسد ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التحية تفعلة من حييت ، وكان فى الاصل تحيية، مثل التوصية والتسمية ، والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل فى ذوات الاربعة ، نحو قوله (وتصلية جحيم) فثبت ان التحية أصلها التحيية ثم أدغموا الياء فى الياء

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن عادة العرب قبل الاسلام أنه إذا لقى بعضهم بعضا قالوا : حياك الله واشتقاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة ، فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله . فلما جاء الاسلام أبدل ذلك بالسلام ، فجعلوا التحية اسما للسلام . قال تعالى (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ومنه قول المصلى : التحيات لله ، أى السلام من الآفات لله . والأشعار ناطقة بذلك . قال عنترة :

حييت من طلل تقادم عهده

وقال آخر : إنا محيوك ياسلمى فحيينا

واعلم أن قول القائل لغيره : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حياك الله ، وبيانه من وجوه : الاول : أن الحى إذا كان سليما كان حيا لامحالة ، وليس إذا كان حياً كان سليما ، فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات ، فثبت أن قوله : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حياك الله . الثانى : أن السلام اسم من أسماء الله تعالى ، فالابتداء بذكر الله أو بصفة من صفاته الدالة على أنه يريد ابقاء السلامة على عباده أكمل من قوله : حياك الله . الثالث : أن قول الانسان لغيره : السلام عليك فيه بشارة بالسلامة ، وقوله : حياك الله لا يفيد ذلك ، فكان هذا أكمل . ومما يدل على فضيلة السلام القرآن والأحاديث والمعقول ، أما القرآن فمن وجوه : الأول : اعلم أن الله تعالى سلم على المؤمن فى اثنى عشر موضعا : أولها : أنه تعالى كأنه سلم عليك فى الأزل، ألاترى أنه قال فى وصف ذاته : الملك القدوس السلام ، وثانيها : أنه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا ، فقال (قيل

يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك) والمراد منه أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها : سلم عليك على لسان جبريل ، فقال (تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل أمر سلام هى حتى مطلع الفجر) قال المفسرون : إنه عليه الصلاة والسلام خاف على أمته أن يصيروا مثل أمة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ، فقال الله : لاتهتم لذلك فانى وإن أخرجتك من الدنيا ، إلا أنى جعلت جبريل خليفة لك ، ينزل إلى أمتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام منى . ورابعها : سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال (والسلام على من اتبع الهدى) فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى إليك . وخامسها : سلم عليك على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال (الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) وكل من هدى الله إلى الايمان فقد اصطفاه ، كما قال (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وسادسها : أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهة ، فقال (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم) وسابعها : أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم بالتسليم عليك قال (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وثامنها : سلم عليك على لسان ملك الموت فقال (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم) قيل : إن ملك الموت يقول فى أذن المسلم : السلام يقرئك السلام ، ويقول : أجبنى فانى مشتاق إليك ، واشتاقت الجنات والحور العين إليك ، فاذا سمع المؤمن البشارة ، يقول لملك الموت : للبشير منى هدية ، ولا هدية أعز من روحى ، فاقبض روحى هدية لك . وتاسعها : السلام من الأرواح الطاهرة المطهرة ، قال تعالى (وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين) وعاشرها : سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة فقال تعالى (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا) إلى قوله (وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم) والحادى عشر : اذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم . قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) والثانى عشر : السلام من الله من غير واسطة وهو قوله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) وقوله (سلام قولا من رب رحيم) وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لأن المخلوق لا يبقى على تجلى نور الخالق .

﴿الوجه الثانى﴾ من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام أن أشد الأوقات حاجة إلى السلامة والكرامة ثلاثة أوقات : وقت الابتداء ، ووقت الموت ، ووقت البعث ، والله تعالى لما أكرم يحيى عليه السلام فانما أكرمه بأن وعده السلام فى هذه الأوقات الثلاثة فقال (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا) وعيسى عليه السلام ذكر أيضا ذلك فقال (والسلام على يوم

ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا)

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال (إن الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) يروى فى التفسير أن اليهود كانوا إذا دخلوا قالوا : السام عليك، فحزن الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا المعنى ، فبعث الله جبريل عليه السلام وقال : إن كان اليهود يقولون السام عليك ، فأنا أقول من سرادقات الجلال : السلام عليك ، وأنزل قوله (إن الله وملائكته يصلون على النبي) إلى قوله (وسلموا تسليما)

وأما ما يدل من الأخبار على فضيلة السلام فما روى أن عبد الله بن سلام قال : لما سمعت بقدوم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت فى غمار الناس ، فأول ماسمعت منه «يا أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام»

وأما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه : الأول : قالوا : تحية النصارى وضع اليد على الفم ، وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالأصابع ، وتحية المجوس الانحناء ، وتحية العرب بعضهم لبعض أن يقولوا : حياك الله ، وللملوك أن يقولوا : أنعم صباحا ، وتحية المسلمين بعضهم لبعض أن يقولوا : السلام عليك ورحمة الله وبركاته ، ولا شك أن هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها . الثانى : أن السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبليات . ولا شك أن السعى فى تحصيل الصون عن الضرر أولى من السعى فى تحصيل النفع . الثالث : أن الوعد بالنفع يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر ، أما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة ، والسلام يدل عليه . فثبت أن السلام أفضل أنواع التحية .

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : من دخل داراً وجب عليه أن يسلم على الحاضرين ، واحتج عليه بوجوه : الأول : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تسأنسوا وتسلموا على أهلها) وقال عليه الصلاة والسلام «أفشوا السلام» والأمر للوجوب . الثانى : أن من دخل على إنسان كان كالطالب له، ثم المدخول عليه لا يعلم أنه يطلبه لخير أو لشر ، فاذا قال : السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف ، وإزالة الضرر عن المسلم واجبة قال عليه الصلاة والسلام «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» فوجب أن يكون السلام واجبا. الثالث : أن السلام من شعائر أهل الاسلام، وإظهار شعائر الاسلام واجب . وأما المشهور فهو أن السلام سنة، وهو قول ابن عباس والنخعى.

وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه. ويدل عليه وجوه : الأول : قوله تعالى

(وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها) الثانى : أن ترك الجواب إهانة ، والاهانة ضرر والضرر حرام .

﴿المسألة الرابعة﴾ منتهى الأمر فى السلام أن يقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، بدليل أن هذا القدر هو الوارد فى التشهد .

واعلم أنه تعالى قال (فحيوا بأحسن منها أوردوها) فقال العلماء : الأحسن هو أن المسلم إذا قال السلام عليك زيد فى جوابه الرحمة ، وإن ذكر السلام والرحمة فى الابتداء زيد فى جوابه البركة ، وإن ذكر الثلاثة فى الابتداء أعادها فى الجواب . روى أن رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم : السلام عليك يارسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته . وآخر قال : السلام عليك ورحمة الله ، فقال : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، وجاء ثالث فقال : السلام عليك ورحمة الله وبركاته ، فقال عليه الصلاة والسلام : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، فقال الرجل : نقصتنى ، فأين قول الله (فحيوا بأحسن منها) فقال صلى الله عليه وسلم : إنك ماتركت لى فضلا فرددت عليك ماذكرت .

﴿المسألة الخامسة﴾ المبتدىء يقول : السلام عليك والمجيب يقول : وعليكم السلام ، هذا هو الترتيب الحسن ، والذى خطر ببالى فيه أنه إذا قال : السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله ، فاذا قال المجيب: وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله ، وهذا يطابق قوله (هو الأول والآخر) وأيضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه يرجى أن يكون ماوقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما فى قوله (أقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) فلو خالف المبتدىء فقال : وعليكم السلام فقد خالف السنة ، فالأولى للمجيب أن يقول: وعليكم السلام ، لأن الأول لما ترك الافتتاح بذكر الله ، فهذا لا ينبغى أن يترك الاختتام بذكر الله .

﴿المسألة السادسة﴾ ان شاء قال : سلام عليكم ، وان شاء قال : السلام عليكم قال تعالى فى حق نوح (يانوح اهبط بسلام منا) وقال عن الخليل (قال سلام عليك سأستغفر لك ربى) وقال فى قصة لوط (قالوا سلاما قال سلام) وقال عن يحيى (وسلام عليه) وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم (وقل الحمد لله وسلام على عباده) وقال عن الملائكة (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال عن رب العزة (سلام قولا من رب رحيم) وقال (فقل سلام عليكم) وأما بالألف واللام فقوله عن موسى عليه السلام (فأرسل معنا بنى إسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى) وقال عن عيسى عليه السلام (والسلام على يوم ولدت ويوم

أموت) فثبت أن الكل جائز . وأما فى التحليل من الصلاة فلا بد من الألف واللام بالاتفاق ، واختلفوا فى سائر المواضع أن التنكير أفضل أم التعريف؟ فقيل التنكير أفضل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن لفظ السلام على سبيل التنكير كثير فى القرآن فكان أفضل . الثانى : ان كل ماورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير على ماعددناه فى الآيات ، وأما بالألف واللام فانما ورد فى تسليم الانسان على نفسه قال موسى صلى الله عليه وسلم (والسلام على من اتبع الهدى) وقال عيسى عليه الصلاة والسلام (والسلام على) والثالث : وهو المعنى المعقول ان لفظ السلام بالألف واللام يدل على أصل الماهية ، والتنكير يدل على أصل الماهية مع وصف الكمال ، فكان هذا أولى :

﴿المسألة السابعة﴾ قال صلى الله عليه وسلم «السنة أن يسلم الراكب على الماشى، وراكب الفرس على راكب الحمار، والصغير على الكبير، والأقل على الأكثر، والقائم على القاعد»

وأقول : أما الأول فلوجهين : أحدهما : ان الراكب أكثر هيبة فسلامه يفيد زوال الخوف والثانى : أن التكبر به أليق ، فأمر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبر ، وأما أن القائم يسلم على القاعد فلأنه هو الذى وصل اليه . فلا بد وأن يفتتح هذا الواصل الموصول بالخير .

﴿المسألة الثامنة﴾ السنة فى السلام الجهر لأنه أقوى فى إدخال السرور فى القلب .

﴿المسألة التاسعة﴾ السنة فى السلام الافشاء والتعميم لأن فى التخصيص ايحاشا .

﴿المسألة العاشرة﴾ المصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال عليه الصلاة والسلام «إذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر»

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ قال أبو يوسف: من قال لآخر: اقرىء فلانا عنى السلام وجب عليه أن يفعل .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ إذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم ، واقصد الرجل والملكين فانك إذا سلمت عليهما ردا السلام عليك، ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ إذا دخلت بيتا خاليا فسلم ، وفيه وجوه : الأول : انك تسلم من الله على نفسك . والثانى : انك تسلم على من فيه من مؤمنى الجن . والثالث : أنك تطلب السلامة ببركة السلام ممن فى البيت من الشياطين والمؤذيات .

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ السنة أن يكون المبتدى بالسلام على الطهارة ، وكذا المجيب . روى أن واحداً سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان فى قضاء الحاجة، فقام وتيمم ثم رد السلام

﴿المسألة الخامسة عشرة﴾ السنة إذا التقى إنسانان أن يبتدرا بالسلام إظهاراً للتواضع .

﴿المسألة السادسة عشرة﴾ لنذكر المواضع التى لايسلم فيها . وهى ثمانية : الأول : روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا يبدأ اليهودى بالسلام ، وعن أبى حنيفة أنه قال لا يبدأ بالسلام فى كتاب ولا فى غيره . وعن أبى يوسف: لاتسلم عليهم ولا تصافحهم ، وإذا دخلت فقل : السلام على من اتبع الهدى . ورخص بعض العلماء فى ابتداء السلام عليهم إذا دعت إلى ذلك حاجة ، وأما إذا سلموا علينا فقال أكثر العلماء : ينبغى أن يقال وعليك ، والأصل فيه أنهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول : السام عليك ، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم ، فجرت السنة بذلك، ثم ههنا تفريع وهو أنا إذا قلنا لهم: وعليكم السلام ، فهل يجوز ذكر الرحمة فيه؟ قال الحسن يجوز أن يقال للكافر: وعليكم السلام ، لكن لا يقال ورحمة الله لأنها استغفار . وعن الشعبى انه قال لنصرانى: وعليكم السلام ورحمة الله فقيل له فيه ، فقال : أليس فى رحمة الله يعيش . الثانى : إذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب ، فلا ينبغى أن يسلم لاشتغال الناس بالاجتماع . فان سلم فرد بعضهم فلا بأس ، ولو اقتصروا على الاشارة كان أحسن . الثالث : إذا دخل الحمام فرأى الناس متزرين يسلم عليهم ، وإن لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم . الرابع : الأولى ترك السلام على القارىء ، لأنه إذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكرة العلم ، الخامس : لا يسلم على المشتغل بالأذان والاقامة للعلة التى ذكرناها . السادس : قال أبو يوسف . لا يسلم على لاعب النرد، ولا على المغنى ، ومطير الحمام ، وفى معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصية ، السابع : لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة، مر على الرسول عليه الصلاة والسلام رجل وهو يقضى حاجته ، فسلم عليه ، فقام الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الجدار فتيمم ثم رد الجواب ، وقال «لولا أنى خشيت أن تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب لما أجبتك إذا رأيتنى على مثل هذه الحالة فلا تسلم على فانك إن سلمت على لم أرد عليك» الثامن : إذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته، فان حضرت أجنبية هناك لم يسلم عليهما .

﴿المسألة السابعة عشرة﴾ فى أحكام الجواب وهى ثمانية : الأول : رد الجواب واجب لقوله تعالى (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) ولأن ترك الجواب إهانة وضرر وحرام ، وعن ابن عباس : مامن رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه إلا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة . الثانى : رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين ، والأولى للكل أن يذكروا الجواب إظهارا للاكرام ومبالغة فيه ، الثالث : أنه واجب

على الفور ، فان أخر حتى انقضى الوقت فان أجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا . الرابع : اذا ورد عليه سلام فى كتاب فجوابه بالكتبة أيضا واجب ، لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) الخامس : اذا قال السلام عليكم ، فالواجب أن يقول : وعليكم السلام، إلا أن السنة أن يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله (فحيوا بأحسن منها) أما اذا قال : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، فظاهر الآية يقتضى أنه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام . السادس : روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه أنه قال : لا يجهر بالرد يعنى الجهر الكثير . السابع : إن سلمت المرأة الأجنبية عليه وكان يخاف فى رد الجواب عليها تهمة أو فتنة لم يجب الرد ، بل الأولى أن لا يفعل . الثامن : حيث قلنا انه لا يسلم ، فلو سلم لم يجب عليها الرد، لأنه أتى بفعل منهى عنه فكان وجوده كعدمه .

﴿المسألة الثامنة عشرة﴾ اعلم أن لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام ، فجميع أنواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية .

إذا عرفت هذا فنقول : قال أبو حنيفة رضى الله عنه : من وهب لغير ذى رحم محرم فله الرجوع فيها مالم يثب منها ، فاذا أثيب منها فلا رجوع فيها . وقال الشافعى رضى الله عنه : له الرجوع فى حق الولد، وليس له الرجوع فى حق الأجنبى ، احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على صحة قول أبى حنيفة فان قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) يدخل فيه التسليم ، ويدخل فيه الهبة ، ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالأحسن ، فاذا لم يثبت الوجوب فلا أقل من الجواز ، وقال الشافعى : هذا الأمر محمول على الندب ، بدليل أنه لو أثيب بما هو أقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع ، مع أن ظاهر الآية يقتضى أن يأتى بالأحسن ، ثم احتج الشافعى على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يحل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده» قال وهذا نص فى أن هبة الأجنبى يحرم الرجوع فيها ، وهبة الولد يجوز الرجوع فيها .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شيء حسيبا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الحسيب قولان : الأول : أنه بمعنى المحاسب على العمل ، كالأكيل والشريب والجليس بمعنى المؤاكل والمشارب والمجالس . الثانى : أنه بمعنى الكافى فى قولهم : حسبى كذا ؛ أى كافى، ومنه قوله تعالى (حسبى الله)

﴿المسألة الثانية﴾ المقصود منه الوعيد ، فانا بينا أن الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ،

اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا «٨٧»

ثم إن ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله ، بل ربما قتله طمعا منه فى سلبه ، فالله تعالى زجر عن ذلك فقال (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وإياكم أن تتعرضوا له بالقتل .

ثم قال ﴿إن الله كان على كل شىء حسيبا﴾ أى هو محاسبكم على أعمالكم وكافى فى إيصال جزاء أعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف ، وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من إهدارها .

ثم قال تعالى ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لاريب فيه ومن أصدق من الله حديثا﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم وجهان : الأول : أنا بينا أن المقصود من قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) أن لا يصير الرجل المسلم مقتولا ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بالوعيد فى قوله (إن الله كان على كل شىء حسيباً) ثم بالغ فى تأكيد ذلك الوعيد بهذه الآية ، فبين فى هذه الآية أن التوحيد والعدل متلازمان ، فقوله (لا إله إلا هو) إشارة إلى التوحيد ، وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) إشارة إلى العدل ، وهو كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط) وكقوله فى طه (اننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى) وهو إشارة إلى التوحيد ثم قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) وهو إشارة إلى العدل ، فكذا فى هذه الآية بين أنه يجب فى حكمه وحكمته أن يجمع الأولين والآخرين فى عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ، ولاشك أنه تهديد شديد . الثانى : كأنه تعالى يقول : من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه وأكرموه وعاملوه بناء على الظاهر ، فان البواطن إنما يعرفها الله الذى لا إله إلا هو ، إنما تنكشف بواطن الخلق للخلق فى يوم القيامة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (لا إله الا هو) إما خبر للمبتدا ، وإما اعتراض والخبر (ليجمعنكم) واللام لام القسم ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لم لم يقل : ليجمعنكم فى يوم القيامة ؟

والجواب من وجهين : الأول : المراد ليجمعنكم فى الموت أو القبور إلى يوم القيامة . الثانى : التقدير: ليضمنكم إلى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بأن يجمعكم فيه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : يجوز أن يقال سميت القيامة قيامة لأن الناس يقومون من قبورهم ، ويجوز أيضاً أن يقال: سميت بهـذا الاسم لأن الناس يقومون للحساب قال تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) قال صاحب الكشاف : القيام القيامة ،كالطلاب والطلابة .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أثبت أن القيامة ستوجد لامحالة ، وجعل الدليل على ذلك مجرد إخبار الله تعالى عنه ، وهذا حق ، وذلك لأن المسائل الأصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا إلى العلم بصحته ، ومنها مالا يكون كذلك . والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات ، فانا مالم نعلم ذلك لايمكننا العلم بصدق الأنبياء ، فكل مسألة هـذا شأنها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن واخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والا وقع الدور .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو جملة المسائل التى لايتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام الله واخباره ومعلوم أن قيام القيامة كذلك ، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله ، فثبت أن الاستدلال على قيام القيامة باخبار الله عنه استدلال صحيح .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (ومن أصدق من الله حديثا) استفهام على سبيل الانكار ، والمقصود منه بيان أنه يجب كونه تعالى صادقا وأن الكذب والخلف فى قوله محال . وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم ، وهو أنه تعالى عالم بكون الكذب قبيحاً ، وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك استحال أن يكذب . إنما قلنا : انه عالم بقبح الكذب ، وعالم بكونه غنياً عنه لأن الكذب قبيح لكونه كذبا ، والله تعالى غير محتاج إلى شىء أصلا ، وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالما بهذين الأمرين . وأما أن كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لأن الكذب جهة صرف لاجهة دعاء . فاذا خلا عن معارض الحاجة بقى ضارا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه ، وأما أصحابنا فدليلهم أنه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ، ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القديم ، ولو امتنع زوال كذبه قديما لامتنع كونه صادقا، لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر ، فلو كان كاذبا لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع ، لانا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئا فانه لايمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق

فَمَا لَكُمْ فِى الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا «٨٨»

للمحكوم عليه ، والعلم بهذه الصحة ضرورى ، فاذا كان إمكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لامحالة ، فثبت أنه لابد من القطع بكونه تعالى صادقا .

﴿المسألة السابعة﴾ استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث . قالوا لأنه تعالى وصفه بكونه حديثا فى هذه الآية وفى قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث) والحديث هو الحادث أوالمحدث ، وجوابنا عنه : انكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذى هو الحرف والصوت ونحن لانتازع فى حدوثه ، إنما الذى ندعى قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات ، والآية لاتدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم ، فأما منا فظاهر ، وأما منكم فانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات ، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فما لكم فى المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : أنها نزلت فى قوم قدموا على النبى صلى الله عليه وسلم وآله مسلمين فأقاموا بالمدينة ماشاء الله ، ثم قالوا يارسول الله : نريد أن نخرج إلى الصحراء فائذن لنا فيه، فأذن لهم، فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم ، فقال بعضهم : لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم: هم مسلمون ، وليس لنا أن ننسبهم إلى الكفر إلى أن يظهر أمرهم ، فبين الله تعالى نفاقهم فى هذه الآية . الثانى : نزلت الآية فى قوم أظهروا الاسلام بمكة ، وكانوا يعينون المشركين على المسلمين . فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا ، فنزلت الآية . وهو قول ابن عباس وقتادة . الثالث : نزلت الآية فى الذين تخلفوا يوم أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم ، فاختلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم . فمنهم فرقة يقولون كفروا ، وآخرون قالوا : لم يكفروا ، فنزلت هذه الآية . وهو قول زيد بن ثابت ، ومنهم من طعن فى هذا الوجه وقال : فى

نسق الآية مايقدح فيه ، وإنهم من أهل مكة ، وهوقوله تعالى (فلاتتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) الرابع : نزلت الآية فى قوم ضلوا وأخذوا أموال المسلمين وانطلقوا بها إلى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم ، فنزلت الآية : وهو قول عكرمة . الخامس : هم العرنيون الذين أغاروا وقتلوا يسارا مولى الرسول صلى الله عليه وسلم . السادس : قال ابن زيد : نزلت فى أهل الافك .

﴿المسألة الثانية﴾ فى معنى الآية وجهان : الأول : أن «فئتين» نصب على الحال : كقولك : مالك قائما ، أى مالك فى حال القيام ، وهذا قول سيبويه . الثانى : أنه نصب على خبر كان ، والتقدير : مالكم صرتم فى المنافقين فئتين . وهو استفهام على سبيل الانكار ، أى لم تختلفون فى كفرهم مع أن دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية ، فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الحسن : إنما سماهم منافقين وان أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التى كانوا عليها من قبل ، والمراد بقوله (فئتين) مابينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتواليهم ، وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم ، فنهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد فى التباين والتبرى والتكفير، والله أعلم .

ثم قال الله تعالى مخبرا عن كفرهم ﴿والله أركسهم بما كسبوا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الركس : رد الشىء من آخره إلى أوله ، فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ، ومنه يقال للروث الركس لأنه رد إلى حالة خسيسة ، وهى حالة النجاسة ، ويسمى رجيعا لهذا المعنى أيضا ، وفيه لغتان : ركسهم وأركسهم فارتكسوا ، أى ارتدوا . وقال أمية .

فأركسوا فى حميم النار إنهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبى والقتل بما كسبوا ، أى بما أظهروا من الارتداد بعد ماكانوا على النفاق ، وذلك أن المنافق مادام يكون متمسكا فى الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل إلى قتله ، فاذا أظهر الكفر فحينئذ يجرى الله تعالى عليه أحكام الكفار .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبى بن كعب وعبدالله بن مسعود (والله أركسهم) وقد ذكرنا أن أركس وركس لغتان .

ثم قال تعالى (أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا) قالت المعتزلة

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ

المراد من قوله (أضل الله) ليس أنه هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة، ولأنه تعالى قال قبل هذه الآية (والله أركسهم بما كسبوا) فبين تعالى انه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم، وذلك ينفى القول بان إضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله (من أضل الله) على وجوه: الأول: المراد منه ان الله تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضله: بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه. الثانى: أن المعنى أتريدون أن تهدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة، وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة. الثالث: أن يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف:

واعلم أنا قد ذكرنا فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه، ثم نقول: هب أنها صحيحة، ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم، وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لأن انقلاب علم الله تعالى جهلا محال، والمفضى الى المحال محال. ومما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله (ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا) فالمؤمنون فى الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحتالون فى إدخالهم فيه.

ثم قال تعالى ﴿ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا﴾ فوجب أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الايمان امتنع أن يجد المخلوق سبيلا الى ادخاله فى الايمان، وهذا ظاهر

ثم قال تعالى ﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله﴾

وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى لما قال قبل هذه الآية (أتريدون أن تهدوا من أضل الله) وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بأن قال: انهم بلغوا فى الكفر الى أنهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارا، فلما بلغوا فى تعصبهم فى الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون فى ايمانهم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فتكونون سواء) رفع بالنسق على (تكفرون) والمعنى: ودوا لو

تكونون . والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمنى ، ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استووا لكان نصبا ، ومثله قوله (ودوا لو تدهن فيدهنون) ولو قيل (فيدهنوا) على الجواب لكان ذلك جائزا فى الاعراب ، ومثله (ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم) ومعنى قوله (فتكونون سواء) أى فى الكفر ، والمراد فتكونون أنتم وهم سواء الا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم ، واعلم أنه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم فى ذلك الكفر ، فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد ، وهذا متأكد بعموم قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) والسبب فيه أن أعز الاشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين ، لأن ذلك هو الامر الذى به يتقرب الى الله تعالى ، ويتوسل به الى طلب السعادة فى الآخرة ، وإذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة ، وإذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية فى الموضع الذى يكون أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا) قال أبو بكر الرازى : التقدير حتى يسلموا ويهاجروا ، لأن الهجرة فى سبيل الله لا تكون إلا بعد الاسلام ، فقد دلت الآية على إيجاب الهجرة بعد الاسلام ، وانهم وإن أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة ، ونظيره قوله (مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا)

واعلم أن هذا التكليف إنما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم «أنا برىء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا برىء من كل مسلم مع مشرك» فكانت الهجرة واجبة إلى أن فتحت مكة ، ثم نسخ فرض الهجرة . عن طاوس عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية» وروى عن الحسن أن حكم الآية ثابت فى كل من أقام فى دار الحرب فرأى فرض الهجرة إلى دار الاسلام قائما .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر إلى دار الايمان ، وأخرى تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين ، قال صلى الله عليه وسلم «المهاجر من هجر مانهى الله عنه» وقال المحققون : الهجرة فى سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا «٨٩» إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ

وفعل منهياته ، ولما كان كل هذه الأمور معتبرا لاجرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال (حتى يهاجروا فى سبيل الله) فانه تعالى لم يقل : حتى يهاجروا عن الكفر ، بل قال (حتى يهاجروا فى سبيل الله) وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ، ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة ، بل قيده بكونه فى سبيل الله ، فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام ، ومن شعار الكفر إلى شعار الاسلام لغرض من أغراض الدنيا ، إنما المعتبر وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله تعالى ،

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا﴾ والمعنى فان أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم ، واقتلوهم أينما وجدتموهم فى الحل والحرم ، ولا تتخذوا منهم فى هذه الحالة ولياً يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على أعدائكم .

واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين .

الأول : قوله تعالى ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (يصلون) قولان : الأول : ينتهون اليهم ويتصلون بهم ، والمعنى أن كل من دخل فى عهد من كان داخلا فى عهدكم فهم أيضا داخلون فى عهدكم . قال القفال رحمه الله : وقد يدخل فى الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلجأوا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجدوا السبيل اليه .

﴿القول الثانى﴾ أن قوله (يصلون) معناه ينتسبون ، وهذا ضعيف لأن أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول من جهة النسب مع أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أباح دم الكفار منهم .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم؟ قال بعضهم هم الأسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد ، فانه عليه الصلاة والسلام وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عويمر الأسلمى على أن لا يعصيه ولا يعين عليه ، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الجوار مثل ما لهلال . وقال ابن عباس: هم بنو بكر بن زيد

أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا «٩٠»

---

مناة ، وقال مقاتل : هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناة .

واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لأهل الايمان ، لأنه تعالى لما رفع السيف عمن التجأ إلى من التجأ إلى المسلمين ، فبأن يرفع العذاب فى الآخرة عمن التجأ إلى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى والله أعلم .

﴿الموضع الثانى فى الاستثناء﴾ قوله تعالى ﴿أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (أو جاؤكم) يحتمل أن يكون عطفا على صلة «الذين» والتقدير: إلا الذين يصلون بالمعاهدين أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، ويحتمل أن يكون عطفا على صفة «قوم» والتقدير : إلا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد ، أو يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، والاول أولى لوجهين : أحدهما : قوله تعالى (فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) وانما ذكر هذا بعد قوله (فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم) وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال ، وهذا انما يتمشى على الاحتمال الاول ، وأما على الاحتمال الثانى فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال . الثانى : أن جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، لان على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، وعلى السبب الثانى يصير سببا بعيدا

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حصرت صدورهم) معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ، ولا يريدون قتالهم لانهم أقاربهم . واختلفوا فى موضع قوله (حصرت صدورهم) وذكروا وجوها : الاول : أنه فى موضع الحال باضمار «قد» وذلك لان «قد» تقرب

الماضى من الحال ، ألا تراهم يقولون : قد قامت الصلاة ، ويقال أتانى فلان ذهب عقله . أى أتانى فلان قد ذهب عقله : وتقدير الآية ، أو جاؤكم حال ماقد حصرت صدورهم . الثانى : أنه خبر بعد خبر ، كأنه قال : أو جاؤكم ثم أخبر بعده فقال (حصرت صدورهم) وعلى هذا التقدير يكون قوله (حصرت صدورهم) بدلا من (جاؤكم) الثالث : أن يكون التقدير : جاؤكم قوما حصرت صدورهم أو جاؤكم رجالا حصرت صدورهم ، فعلى هذا التقدير قوله (حصرت صدورهم) نصب لأنه صفة لموصوف منصوب على الحال ، الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال . وأقيمت صفته مقامه ، وقوله (أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم) معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لاعليكم ولا لكم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن الذين استثناهم الله تعالى أهم من الكفار أو من المؤمنين؟ فقال الجمهور : هم من الكفار ، والمعنى أنه تعالى أوجب قتل الكافر الا إذا كان معاهدا أو تاركا للقتال فانه لايجوز قتلهم ، وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لأن الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله ، وقال أبو مسلم الاصفهانى : انه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال (إلا الذين يصلون) وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة ، الا أنهم كان فى طريقهم من الكفار مالم يجدوا طريقا اليه خوفا من أولئك الكفار ، فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد وأقاموا عندهم الى أن يمكنهم الخلاص ، واستثنى بعد ذلك من صار إلى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا أصحابه ، لأنه يخاف الله تعالى فيه ، ولا يقاتل الكفار أيضا لانهم أقاربه ، أو لانه أبقى أولاده وأزواجه بينهم ، فيخاف لو قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه ، فهذان الفريقان من المسلمين لايحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولو شاء الله لسلطهم عليكم) التسليط فى اللغة مأخوذ من السلاطة وهى الحدة ، والمقصود منه أن الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين ، والمعنى : أن ضيق صدورهم عن قتالكم إنما هو لأن الله قذف الرعب فى قلوبهم ، ولو أنه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم . قال أصحابنا : وهذا يدل على أنه لايقبح من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه ، وأما المعتزلة فقد أجابوا عنه من وجهين : الأول : قال الجبائى قد بينا أن القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون ، وعلى هذا فمعنى الآية : ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم ان أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم والثانى : قال الكلبى : انه تعالى أخبر أنه لو شاء لفعل ، وهذا لايفيد إلا أنه تعالى قادر على

سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَارُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَٰئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا «٩١»

---

الظلم ، وهذا مذهبنا إلا أنا نقول : إنه تعالى لا يفعل الظلم ، وليس فى الآية دلالة على أنه شاء ذلك وأراده .

﴿المسألة الخامسة﴾ اللام فى قوله (فلقاتلوكم) جواب «للو» على التكرير أو البدل ، على تأويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم . قال صاحب الكشاف : وقرىء (فلقتلوكم) بالتخفيف والتشديد .

ثم قال (فان اعتزلوكم) أى فان لم يتعرضوا لكم وألقوا اليكم السلم ، أى الانقياد والاستسلام ، وقرىء بسكون اللام مع فتح السين (فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) فما أذن لكم فى أخذهم وقتلهم . واختلف المفسرون فقال بعضهم : الآية منسوخة بآية السيف ، وهى قوله (اقتلوا المشركين) وقال قوم : انها غير منسوخة ، أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم ، وأما الذين حملوا الاستثناء على الكافرين فقال الأصم : إذا حملنا الآية على المعاهد فكيف يمكن أن يقال انها منسوخة .

ثم قال تعالى ﴿ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها﴾

قال المفسرون : هم قوم من أسد وغطفان ، كانوا اذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا ، وغرضهم أن يأمنوا المسلمين ، فاذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم (كلما ردوا إلى الفتنة) كلما دعاهم قومهم إلى قتال المسلمين (أركسوا فيها) أى ردوا مغلوبين منكوسين فيها ، وهذا استعارة لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لأن من وقع فى شىء منكوسا يتعذر خروجه منه .

ثم قال تعالى ﴿فان لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾

والمعنى : فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً «٩٢»

---

ثقفتموهم . قال الأكثرون : وهذا يدل على أنهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن إيذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ، ونظيره قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) وقوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فخص الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا . واعلم أن هذا الكلام مبنى على أن المعلق بكلمة «إن» على الشرط عدم عند عدم الشرط ، وقد شرحنا الحال فيه فى قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه)

ثم قال ﴿وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا﴾

وفى السلطان المبين وجهان : الأول : أنه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة ، وهى ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم فى الكفر والغدر ، وإضرارهم بأهل الاسلام . الثانى : أن السلطان المبين هو إذن الله تعالى للمسلمين فى قتل هؤلاء الكفار .

قوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب فى مقاتلة الكفار ، وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض مايتعلق بهذه المحاربة. فمنها أنه تعالى لما أذن فى قتل الكفار فلا شك أنه قد يتفق أن يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا

فيقتله ، ثم يتبين انه كان مسلما ، فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة فى هذه الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : الأول : روى عروة بن الزبير أن حذيفة ابن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فأخطأ المسلمون وظنوا أن أباه اليمان واحد من الكفار ، فأخذوه وضربوه بأسيافهم وحذيفة يقول : انه أبى فلم يفهموا قوله إلا بعد أن قتلوه ، فقال حذيفة : يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين ، فلما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ، فنزلت هذه الآية :

﴿الرواية الثانية﴾ أن الآية نزلت فى أبى الدرداء ، وذلك لأنه كان فى سرية فعدل إلى شعب لحاجة له فوجد رجلا فى غنم له فحمل عليه بالسيف ، فقال الرجل : لا إله إلا الله ، فقتله وساق غنمه ثم وجد فى نفسه شيئا ، فذكر الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام «هلا شققت عن قلبه» وندم أبو الدرداء فنزلت الآية .

﴿الرواية الثالثة﴾ روى أن عياش بن أبى ربيعة ، وكان أخا لأبى جهل من أمه ، أسلم وهاجر خوفا من قومه إلى المدينة ، وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فأقسمت أمه لا تأكل ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى يرجع ، فخرج أبو جهل ومعه الحرث بن زيد بن أبى أنيسة فأتياه وطولا فى الأحاديث ، فقال أبو جهل : أليس أن محمداً يأمرك ببر الأم فانصرف وأحسن إلى أمك وأنت على دينك فرجع ، فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه ، وجلده أبو جهل مائة جلدة ، وجلده الحرث مائة أخرى ، فقال للحرث : هذا أخى فمن أنت ياحرث، لله على إن وجدتك خاليا أن أقتلك . وروى أن الحرث قال لعياش حين رجع: ان كان دينك الأول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الآن فيه ، فشق ذلك على عياش وحلف أن يقتله ، فلما دخل على أمه حلفت أمه لا يزول عنه القيد حتى يرجع إلى دينه الأول ففعل ، ثم هاجر بعد ذلك وأسلم الحرث أيضا وهاجر ، فلقيه عياش خالياً ولم يشعر باسلامه فقتله ، فلما أخبر بأنه كان مسلما ندم على فعله وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قتلته ولم أشعر باسلامه. فنزلت هذه الآية.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (وما كان) فيه وجهان : الأول : أى وما كان له فيما أتاه من ربه وعهد اليه . الثانى : ما كان له فى شىء من الازمنة ذلك ، والغرض منه بيان أن حرمة القتل كانت ثابتة من أول زمان التكليف .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إلا خطأ) فيه قولان : الأول : أنه استثناء متصل ، والذاهبون إلى هذا القول ذكروا وجوها : الأول : ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى، لأن قوله (وما كان لمؤمن أن

يقتل مؤمناً إلا خطأ) معناه أنه يؤاخذ الانسان على القتل إلا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يؤاخذ به . الثانى : أن الاستثناء صحيح أيضا على ظاهر اللفظ ، والمعنى أنه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمنا البتة إلا عند الخطأ . وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار. أو وجده فى عسكرهم فظنه مشركا ، فهنا يجوز قتله ، ولا شك أن هذا خطأ، فانه ظن أنه كافر مع أنه ما كان كافرا . الثالث : أن فى الكلام تقديما وتأخيرا ، والتقدير : وما كان مؤمن ليقتل مؤمناً إلا خطأ . ومثله قوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) تأويله : ما كان الله ليتخذ من ولد ، لأنه تعالى لا يحرم عليه شيء ، إنما ينفى عنه مالا يليق به ، وأيضا قال تعالى (ما كان لكم أن تنبتوا شجرها) معناه ما كنتم لتنبتوا ، لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر ، إنما نفى عنهم أن يمكنهم إنباتها ، فانه تعالى هو القادر على إنبات الشجر . الرابع : أن وجه الاشكال فى حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل ، وهو أن يقال : الاستثناء من النفى إثبات ، وهذا يقتضى الاطلاق فى قتل المؤمن فى بعض الأحوال ، وذلك محال . إلا أن هذا الاشكال إنما يلزم اذا سلمنا أن الاستثناء من النفى إثبات ، وذلك مختلف فيه بين الأصوليين ، والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضى صرف الحكم عن المستثنى لاصرف المحكوم به عنه ، واذا كان تأثير الاستثناء فى صرف الحكم فقط بقى المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات ، وحينئذ يندفع الاشكال . ومما يدل على أن الاستثناء من النفى ليس باثبات قوله عليه الصلاة والسلام «لاصلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولى» ويقال : لاملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ، والاستثناء فى جملة هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفى إثباتا والله أعلم . الخامس : قال أبو هاشم وهو أحد رؤساء المعتزلة : تقدير الآية : وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا ، الا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا . قال : والمراد أن قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا ، الا أن يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا . واعلم أن هذا الكلام بناء على أن الفاسق ليس بمؤمن ، وهو أصل باطل، والله أعلم .

﴿القول الثانى﴾ أن هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن ، ونظيره فى القرآن كثير . قال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللمم) وقال (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى انتصاب قوله (خطأ) وجوه : الأول : أنه مفعول له ، والتقدير ما ينبغى أن يقتله لعلة من العلل. إلا لكونه خطأ . الثانى : أنه حال، والتقدير : لا يقتله البتة إلا حال كونه خطأ . الثالث : أنه صفة للمصدر ، والتقدير : إلا قتلا خطأ .

قوله تعالى ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رحمه الله : القتل على ثلاثة أقسام : عمد، وخطأ، وشبه عمد.

أما العمد : فهو أن يقصد قتله بالسبب الذى يعلم إفضاءه إلى الموت سواء كان ذلك جارحا أو لم يكن ، وهذا قول للشافعى .

وأما الخطأ فضربان : أحدهما : أن يقصد رمى المشرك أو الطائر فأصاب مسلما . والثانى : أن يظنه مشركا بأن كان عليه شعار الكفار ، والأول خطأ فى الفعل ، والثانى خطأ فى القصد .

أما شبه العمد : فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالبا فيموت منه . قال الشافعى رحمه الله : هذا خطأ فى القتل وإن كان عمدا فى الضرب .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة : القتل بالمثقل ليس بعمد محض ، بل هو خطأ وشبه عمد ، فيكون داخلا تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ، ولا يجب فيه القصاص . وقال الشافعى رحمه الله : إنه عمد محض يجب فيه القصاص . أما بيان أنه قتل فيدل عليه القرآن والخبر ، أما القرآن فهو أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه وكز القبطى فقضى عليه ، ثم إن ذلك الوكز يسمى بالقتل ، بدليل أنه حكى أن القبطى قال فى اليوم الثانى (أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس) وكان الصادر عن موسى عليه السلام بالأمس ليس إلا الوكز ، فثبت أن القبطى سماه قتلا ، وأيضاً ان موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث قال (رب انى قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون) وأجمع المفسرون على أن المراد منه قتل ذلك القبطى بذلك الوكز ، وأيضا ان الله تعالى سماه قتلا حيث قال (وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا) فثبت أن الوكز قتل بقول القبطى وبقول موسى وبقول الله تعالى ، وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «ألا إن قتيل الخطا العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل» فسماه قتلا ، فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل ، وأما أنه عمد فالشاك فيه داخل فى السفسطة فان من ضرب رأس إنسان بحجر الرحا ، أو صلبه أو غرقه ، أو خنقه ثم قال : ماقصدت به قتله كان ذلك إما كاذبا أو مجنونا ، وأما أنه عدوان فلا ينازع فيه مسلم ، فثبت أنه قتل عمد عدوان ، فوجب أن يجب القصاص بالنص والمعقول .

أما النص : فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص ، كقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى . وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس . ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً . وجزاء

سيئة سيئة مثلها . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم)

وأما المعقول : فهوأن المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الاهدار . قال تعالى (ولكم فىالقصاص حياة) وإذا كان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الاهدار ، والاهدار من المثقل كهو فى المحدد كانت الحاجة إلى شرع الزاجر فى إحدى الصورتين كالحاجة إليه فى الصورة الأخرى ، ولا تفاوت بين الصورتين فى نفس الاهدار ، إنما التفاوت حاصل فىآلة الاهدار ، والعلم الضرورى حاصل بأن ذلك غيرمعتبر ، والكلام فىالفقهيات إذا وصل إلىهذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى فىالتحقيق لمن ترك التقليد ، واحتجوابقوله صلىالله عليه وسلم «ألا إن قتيل الخطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل» وهوعام سواء كان السوط والعصا صغيرا أوكبيرا .

والجواب : أن قوله (قتيل الخطأ) يدل على أنه لابد وأن يكون معنى الخطأ حاصلا فيه ، وقد بينا أن من خنق إنساناً أوضرب رأسه بحجرالرحا ، ثم قال : ما كنت أقصد قتله ، فان كل عاقل ببديهة عقله يعلم أنه كاذب فىهذا المقال ، فوجب حملهذا الضرب على الضرب بالعصا الصغيرة حتى يبقى معنى الخطأ فيه . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبوحنيفة : القتل العمد لايوجب الكفارة . وقال الشافعى : يوجب . احتج أبوحنيفة بهذه الآية ، فقال قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لايحصل المشروط ، فيقال له : إنه تعالى قال (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) فقوله (ومن لم يستطع) ما كان شرطا لجواز نكاح الأمة على قولكم ، فكذلك ههنا . ثم نقول : الذى يدل علىوجوب الكفارة فى القتل العمد الخبروالقياس أما الخبر فهو ما روى واثلة بن الأسقع قال : أتينا رسول صلىالله عليه وسلم فى صاحب لنا أوجب النار بالقتل ، فقال : اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار .

وأما القياس : فهو أن الغرض من إعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار ، والحاجة الى هذا المعنى فى القتل العمد أتم ، فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة أتم والله أعلم .

وذكر الشافعى رضى الله عنه حجة أخرى من قياس الشبه فقال : لما وجبت الكفارة فى قتل الصيد فى الاحرام سوينا بين العامد وبين الخاطىء إلا فى الاثم . فكذا فى قتل المؤمن ، ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال : نص الله تعالى هناك فى العامد ، وأوجبنا على الخاطىء . فههنا نص على الخاطىء . فبأن نوجبه على العامد مع أن احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له عن النار

أشد كان ذلك أولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي : لا تجزى الرقبة إلا إذا صام وصلى ، وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنهم : يجزى الصبي إذا كان أحد أبويه مسلما . حجة ابن عباس هذه الآية، فانه تعالى أوجب تحرير الرقبة المؤمنة ، والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان ، والايمان إما التصديق وإما العمل وإما المجموع ، وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا ، فوجب أن لايجزى . حجة الفقهاء أن قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ) يدخل فيه الصغير . فكذا قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) فوجب أن يدخل فيه الصغير .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعي رحمه الله : الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلاثون حقة ، وثلاثون جذعة ، وأربعون خلفة في بطونها أولادها .

وأما في الخطأ المحض فمخففة : عشرون بنات مخاض ، وعشرون بنات لبون ، وعشرون بنو لبون، وعشرون حقة ، وعشرون جذعة . وأما أبو حنيفة فهو أيضاً هكذا يقول في الكل إلا في شيء واحد فانه أوجب بني مخاض بدلا عن بنات لبون . حجة الشافعي رحمه الله أنه تعالى أوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية إلى السنة والقياس ، فلم نجد في السنة مايدل عليه .

وأما القياس فانه لامجال للمناسبات والتعليلات المعقولة في تعيين الأسباب وتعيين الأعداد ، فلم يبق ههنا مطمع إلا في قياس الشبه ، ونرى أن الدية وجبت بسبب أقوى من السبب الموجب للزكاة ، ثم إنا رأينا أن الشرع لم يجعل لبني مخاض دخلا في باب الزكاة ، فوجب أن لا يكون لها دخل في باب الدية أيضاً . وحجة أبي حنيفة أن البراءة كانت ثابتة ، والأصل في الثابت البقاء ، فكانت البراءة الأصلية باقية، ولا يعدل عن هذا الدليل إلا لدليل أقوى منه فنقول : الأول هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه : وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النفي الأصلي .

والجواب : أن الذمة مشغولة بوجوب الدية ، والأصل في الثابت البقاء ، وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء أكثر ماقيل فيه . فوجب أن لايحصل ذلك السقوط عند أداء أقل مافيه ، والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا لم توجد الابل ، فالواجب إما ألف دينار ، أو اثنا عشر ألف درهم . وقال أبو حنيفة : بل الواجب عشرة آلاف درهم . حجة الشافعي : ماروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . قال : كانت قيمة الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثمانمائة دينار . وثمانية آلاف درهم ، فلما استخلف عمر رضى الله عنه قام خطيبا . وقال : إن الابل قد غلت أثمانها ، ثم إن عمر فرضها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفاً ، وجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك فى مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فكان إجماعا . حجة أبى حنيفة : أن الأخذ بالأقل أولى ، وقد سبق جوابه .

﴿المسألة السابعة﴾ قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج : الدية واجبة على القاتل ، قالوا : ويدل عليه وجوه : الأول : أن قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لاشك أنه إيجاب لهذا التحرير، والايجاب لابد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل ، والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل ، وهو قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ) فهذ الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير إنما أوجبه الله تعالى عليه لاعلى غيره ، والثانى : أن هذه الجناية صدرت منه ، والمعقول هو أن الضمان لا يجب إلا على المتلف ، أقصى ما فى الباب أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ . ولكن الفعل الخطأ قائم فى قيم المتلفات وأروش الجنايات ، مع أن تلك الضمانات لاتجب الا على المتلف ، فكذا ههنا . الثالث : أنه تعالى أوجب فى هذه الآية شيئين : تحرير الرقبة المؤمنة . وتسليم الدية الكاملة . ثم انعقد الاجماع على أن التحرير واجب على الجانى ، فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل ، ضرورة أن اللفظ واحد فى الموضعين . الرابع : أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا مايشبه الجناية ، فوجب أن لا يلزمهم شىء للقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (لاتزر وازرة وزر أخرى) وقال تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) وقال (لها ما كسبت وعليها مااكتسبت) وأما الخبر فما روى أن أبا رمثة دخل على النبى صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه الصلاة والسلام : من هذا فقال ابنى ، قال انه لايجنى عليك ولا تجنى عليه ، ومعلوم أنه ليس المقصود منه الاخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن أثر جنايتك لايتعدى إلى ولدك وبالعكس ، وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجانى أولى من إيجابها على الغير . الخامس : أن النصوص تدل على أن مال الانسان معصوم وأنه لاسبيل لأحد أن يأخذه منه . قال تعالى (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال عليه الصلاة والسلام «كل امرىء أحق بكسبه» وقال «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» وقال «لا يحل مال المسلم إلا بطيبة من نفسه» تركنا العمل بهذه العمومات فى الأشياء التى عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الأخذ كما قلنا فى الزكوات ، وكما قلنا فى أخذ الضمانات . وأما فى إيجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لايجوز ، لأن القرآن معلوم ، وخبر الواحد مظنون ، وتقديم المظنون على المعلوم غير جائز ، ولأن هذا خبر واحد ورد

فيما تعم به البلوى فيرد ، ولأنه خبرواحد ورد على مخالفة جميع أصول الشرائع ، فوجب رده ، وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والأثر والآية ، أما الخبر : فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينا ميتا ، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة . فقام حمل بن مالك فقال : كيف ندى من لاشرب ولا أكل، ولاصاح ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هذا من سجع الجاهلية ، وأما الأثر : فهو أن عمر رضى الله عنه قضى على علي بأن يعقل عن مولى صفية بنت عبدالمطلب حين جنى مولاها ، وعلى كان ابن أخى صفية ، وقضى للزبير بميراثها ، فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة والله أعلم .

﴿المسألة الثامنة﴾ مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل . وقال الأصم وابن علية : ديتها مثل دية الرجل . حجة الفقهاء أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك ، ولأن المرأة فى الميراث والشهادة على النصف من الرجل ، فكذلك فى الدية . وحجة الأصم قوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة ، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية والله أعلم .

﴿المسألة التاسعة﴾ اتفقوا على أن دية الخطا مخففة فى ثلاث سنين: الثلث فى السنة ، والثلثان فى السنتين ، والكل فى ثلاث سنين . استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان إجماعا .

﴿المسألة العاشرة﴾ لافرق فى هذه الدية بين أن يقضى منها الدين وتنفذ منها الوصية ، ويقسم الباقى بين الورثة على فرائض الله تعالى . روى أن امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر : لاأعلم لك شيئا ، إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه ، فشهد بعض من الصحابة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها ، فقضى عمر بذلك ، وإذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) معناه فعليه تحرير رقبة ، والتحرير عبارة عن جعله حرا ، والحر هو الخالص ، ولما كان الانسان فى أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعا) فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الانسانية وتشوشها ، فلا جرم سميت إزالة الملك تحريراً ، أى تخليصا لذلك الانسان عما يكدر إنسانيته ، والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس أيضا عبارة عن نسمة فى قولهم : فلان يملك كذا رأسا من الرقيق، والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء ، وعند ابن عباس لاتجزى إلا رقبة قد صلت وصامت ، وقد ذكرنا هذه المسألة . وقوله (ودية

مسلمة إلى أهله) قال الواحدى : الدية من الودى كالشية من الوشى ، والأصل ودية فحذفت الواو يقال : ودى فلان فلانا ، أى أدى ديته إلى وليه ، ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى فى بدل النفس دون ما يؤدى فى بدل المتلفات ، ودون ما يؤدى فى بدل الاطراف والأعضاء .

ثم قال تعالى (إلاأن يصدقوا) أصله يتصدقوا فأدغمت التاء فى الصاد ، ومعنى التصدق الاعطاء قال الله تعالى (وتصدق علينا إن الله يجزى المتصدقين) والمعنى : إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية . قال صاحب الكشاف : وتقدير الآية ، ويجب عليه الدية وتسليمها إلى حين يتصدقون عليه ، وعلى هذا فقوله (أن يصدقوا) فى محل النصب على الظرف ، ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين .

ثم قال تعالى ﴿فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾

فاعلم أنه تعالى ذكر فى الآية الأولى : أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية ، وذكر فى هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأمؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية، ثم ذكر بعدأن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية ، والسكوت عن إيجاب الدية فى هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية ، وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة فى هذه الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : كلمة «من» فى قوله (من قوم عدو لكم) إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب ، أو المراد كونه ذا نسب منهم ، والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن المسلم الساكن فى دار الاسلام، وجميع أقاربه يكونون كفارا ، فاذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية فى قتله ، ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون المراد : وإن كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن ، فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة ، فأما وجوب الدية فلا . قال الشافعى رحمه الله : وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه ، أما أنه لاتجب الدية فلأنا لو أوجبنا الدية فى قتل المسلم الساكن فى دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب إلى أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من المسلمين أم لا ، وذلك مما يصعب ويشق فيفضى ذلك إلى احتراز الناس عن الغزو ، فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو الذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى فى دار الحرب ، وأما الكفارة فانها حق الله تعالى ، لأنه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك إنسان كان مواظبا على عبادة الله تعالى ، والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله ، فاذا أعتقه فقد أقامه مقام ذلك المقتول فى المواظبة على العبادات ، فظهر أن القياس يقتضى سقوط الدية ، ويقتضى بقاء الكفارة والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ، فيه قولان : الأول : ان المراد منه المسلم ، وذلك لأنه تعالى ذكر أولا حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب ، ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزا ، والذى يؤكد صحة هذا القول أن قوله (وان كان) لابد من إسناده إلى شىء جرى ذكره فيما تقدم ، والذى جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ . فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿القول الثانى﴾ أن المراد منه الذمى ، والتقدير : وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم ، والقائلون بهذا القول طعنوا فى القول الأول من وجوه : الأول : أن المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أوكان من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشىء على نفسه وانه لايجوز ، بخلاف ماإذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب ، فانه تعالى إنما أعاده لبيان أنه لاتجب الدية فى قتله . وأما فى هذه الآية فقد أوجب الدية والكفارة ، فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا إعادة وتكرارا من غير فائدة وإنه لايجوز . الثانى : أنه لو كان المراد منه ماذكرتم لما كانت الدية مسلمة إلى أهله لأن أهله كفار لايرثونه . الثالث : ان قوله (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) يقتضى أن يكونوا من ذلك القوم فى الوصف الذى وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما . فان كونه منهم مجمل لايدرى أنه منهم فى أى الأمور ، وإذا حملناه على كونه منهم فى ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك أولى ، وإذا دلت الآية على أنه منهم فى كونه معاهدا وجب أن يكون ذميا أو معاهدا مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الوجوه :

﴿أما الأول﴾ فجوابه أنه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ ، ثم ذكر أحد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان دار الحرب ، فبين أن الدية لاتجب فى قتله ، وذكر القسم الثانى وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان مواضع أهل الذمة، وبين وجوب الدية والكفارة فى قتله ، والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ماقبله .

﴿وأما الثانى﴾ فجوابه أن أهله هم المسلمون الذين تصرف ديته إليهم ،

﴿وأما الثالث﴾ فجوابه أن كلمة «من» صارت مفسرة فى الآية السابقة بكلمة «فى» يعنى فى قوم عدو لكم . فكذا ههنا يجب أن يكون المعنى ذلك لا غير .

واعلم أن فائدة هذا البحث تظهر فى مسألة شرعية ، وهى أن مذهب أبى حنيفة أن دية الذمى مثل دية المسلم ، وقال الشافعى رحمه الله تعالى: دية اليهودى والنصرانى ثلث دية المجوسى ، ودية المجوسى ثلثا عشر دية المسلم . واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) المراد به الذمى . ثم قال (فدية مسلمة إلى أهله) فأوجب تعالى فيهم تمام الدية ، ونحن نقول: إنا بينا أن الآية نازلة فى حق المؤمنين لا فى حق أهل الذمة فسقط الاستدلال ، وأيضا بتقدير أن يثبت لهم أنها نازلة فى أهل الذمة لم تدل على مقصودهم، لأنه تعالى أوجب فى هذه الآية دية مسلمة ، فهذا يقتضى إيجاب شىء من الأشياء التى تسمى دية ، فلم قلتم إن الدية التى أوجبها فى حق الذمى هى الدية التى أوجبها فى حق المسلم ؟ ولم لا يجوز أن تكون دية المسلم مقداراً معينا . ودية الذمى مقداراً آخر ، فان الدية لا معنى لها إلا المال الذى يؤدى فى مقابلة النفس ، فان ادعيتم أن مقدار الدية فى حق المسلم وفى حق الذمى واحد فهو ممنوع ، والنزاع ما وقع إلا فيه، فسقط هذا الاحتجاج والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : لم قدم تحرير الرقبة على الدية فى الآية الأولى وههنا عكس هذا الترتيب . إذ لو أفاده لتوجه الطعن فى إحدى الآيتين فصار هذا كقوله (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفى آية أخرى (وقولوا حطة وادخلوا الباب) والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : هم أهل الذمة من أهل الكتاب . الثانى : قال الحسن : هم المعاهدون من الكفار .

ثم قال تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله﴾ أى فعليه ذلك بدلا عن الرقبة إذا كان فقيرا ، وقال مسروق إنه بدل عن مجموع الكفارة والدية ، والتتابع واجب حتى لو أفطر يوما وجب الاستئناف إلا أن يكون الفطر بحيض أو نفاس، وقوله (توبة من الله) انتصب بمعنى صيام ما تقدم ، كأنه قيل : اعملوا بما أوجب الله عليكم لأجل التوبة من الله ، أى ليقبل الله توبتكم ، وهو كما يقال: فعلت كذا حذر الشر .

فان قيل : قتل الخطأ لا يكون معصية ، فما معنى قوله (توبة من الله)

قلنا فيه وجوه : الأول : أن فيه نوعين من التقصير ، فان الظاهر أنه لو بالغ فى الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل ، ألا ترى أن من قتل مسلما على ظن أنه كافر حربى ، فلو أنه بالغ فى الاحتياط

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا «٩٣»

والاستكشاف فالظاهر أنه لا يقع فيه ، ومن رمى إلى صيد فأخطأ وأصاب إنسانا فلو احتاط فلا يرمى إلا فى موضع يقطع بأنه ليس هناك إنسان فانه لا يقع فى تلك الواقعة ، فقوله (توبة من الله) تنبيه على أنه كان مقصرا فى ترك الاحتياط .

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ أن قوله (توبة من الله) راجع إلى أنه تعالى أذن له فى إقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه ، وذلك لأن الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه ، فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف إطلاقا لاسم الملزوم على اللازم .

﴿الوجه الثالث فى الجواب﴾ أن المؤمن إذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى أن لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمنى توبة .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم فى أنه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطأ، فان الحكمة تقتضى أن لا يؤاخذ الانسان إلا بما يختار ويتعمد .

واعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا : معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الأمور . وقالت المعتزلة : هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم ، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشىء على نفسه وهو محال .

والجواب : أن فى كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما فى أفعاله ، فالأحكام والاعلام عائدان إلى كيفية الفعل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد . وله أحكام مثل وجوب القصاص والدية ، وقد ذكر تعالى ذلك فى سورة البقرة وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ استدلت الوعيدية بهذه الآية على أمرين : أحدهما : على القطع بوعيد الفساق . والثانى : على خلودهم فى النار ، ووجه الاستدلال أن كلمة «من» فى معرض الشرط

تفيد الاستغراق ، وقد استقصينا فى تقرير كلامهم فى سورة البقرة فى تفسير قوله (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وبالغنا فى الجواب عنها ، وزعم الواحدى أن الأصحاب سلكوا فى الجواب عن هذه الآية طرقا كثيرة . قال : وأنا لاأرتضى شيئا منها لأن التى ذكروها اما تخصيص . واما معارضة ، وإما إضمار، واللفظ لايدل على شيء من ذلك قال : والذى أعتمده وجهان : الأول : إجماع المفسرين على أن الآية نزلت فى كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة . والثانى : أن قوله (فجزاؤه جهنم) معناه الاستقبال أى انه سيجزى بجهنم ، وهذا وعيدقال: وخلف الوعيد كرم . وعندنا أنه يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين ، فهذا حاصل كلامه الذى زعم انه خير مما قاله غيره .

وأقول : أما الوجه الأول فضعيف ، وذلك لأنه ثبت فى أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ، فنزوله فى حق الكفار لايقدح فى ذلك العموم ، فيسقط هذا الكلام بالكلية ، ثم نقول : كما أن عموم اللفظ يقتضى كونه عاما فى كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة ، فكذا ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر ، وبيانه من وجوه : الأول : انه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم مايحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد ، فابتدأ بقوله (وماكان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) فذكر فى هذه الآية ثلاث كفارات : كفارة قتل المسلم فى دار الاسلام ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل العهد ، ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد ، فلما كان بيان حكم قتل الخطا بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذى هو كالضد لقتل الخطا ، وجب أن يكون أيضا مختصا بالمؤمنين ، فان لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه . الثانى : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل فتبينوا ولاتقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا) وأجمع المفسرون على أن هذه الآيات إنما نزلت فى حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فأسلموا فقتلوهم وزعموا أنهم إنما أسلموا من الخوف ، وعلى هذا التقدير : فهذه الآية وردت فى نهى المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان ؛ وهذا أيضا يقتضى أن يكون قوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) نازلا فى نهى المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب ، فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار . الثالث : أنه ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وبهذا الطريق عرفنا أن قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما) الموجب للقطع هو السرقة ، والموجب للجلد هو الزنا ،

فكذا اهنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد ، لأن هذا الوصف مناسب لذلك الحكم، فلزم كون ذلك الحكم معللا به ، واذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال : أينما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم ، وبهذا الوجه لايبقى لقوله:الآية مخصوصة بالكافر وجه .

﴿الوجه الرابع﴾ أن المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص، فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل ، فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة فى هذا الوعيد ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال : ان من يتعمد قتل نفس فجزاؤه جهنم خالدا فيهاوغضب الله عليه ، لأن القتل العمد لما لم يكن له تأثير فى هذا الوعيد جرى مجرى النفس ومجرى سائر الأمور التى لا أثر لها فى هذا الوعيد ، ومعلوم ان ذلك باطل ، وان كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلا عمدا فحينئذ يلزم أن يقال : أينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد ، وحينئذ يسقط هذا السؤال ، فثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذى ارتضاه الواحدى ليس بشىء .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ من الوجهين اللذين اختارهما فهو فى غاية الفساد لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر ، فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله ، وهذا خطأ عظيم ، بل يقرب من أن يكون كفراً ، فان العقلاء أجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ، ولأنه إذا جوز الكذب على الله فى الوعيد لأجل ما قال : إن الخلف فى الوعيد كرم ، فلم لا يجوز الخلف أيضاً فى وعيد الكفار ، وأيضاً فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم ، فلم لا يجوز الخلف فى القصص والأخبار لغرض المصلحة ، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى إلى الطعن فى القرآن وكل الشريعة فثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشىء . وحكى القفال فى تفسيره وجها آخر، هو الجواب وقال : الآية تدل على أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر، لكن ليس فيها أنه تعالى يوصل هذا الجزاء إليه أم لا ، وقد يقول الرجل لعبده : جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا ، إلا أنى لا أفعله ، وهذا الجواب أيضاً ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، وثبت بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين . قال تعالى (من يعمل سوأ يجز به) وقال (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) بل إنه تعالى ذكر فى هذه الآية ما يدل على أنه يوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله (وأعد له عذابا عظيما) فان بيان أن هذا جزاؤه حصل بقوله (فجزاؤه جهنم خالدا فيها) فلو كان قوله (وأعد له عذابا عظيما) إخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا، فلو حملناه على الاخبار عن أنه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار ، فكان ذلك أولى.

واعلم أنا نقول : هذه الآية مخصوصة فى موضعين : أحدهما : أن يكون القتل العمد غير عدوان كما فى القصاص فانه لايحصل فيه هذا الوعيد البتة . والثانى : القتل العمد العدوان إذا تاب عنه فانه لايحصل فيه هذا الوعيد ، وإذا ثبت دخول التخصيص فيه فى هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما إذا حصل العفو بدليل قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وأيضاً فهذه الآية إحدى عمومات الوعيد ، وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد ، وماذكره فى ترجيح عمومات الوعيد قد أجبنا عنه وبينا أن عمومات الوعد راجحة ، وكل ذلك قد ذكرناه فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

﴿المسألة الثانية﴾ نقل عن ابن عباس أنه قال : توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة ، وقال جمهور العلماء : إنها مقبولة ، ويدل عليه وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن الكفر أعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة عن الكفر فالتوبة من هذ القتل أولى بالقبول .

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى فى آخر الفرقان (والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا) وإذا كانت توبة الآتى بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة فى هذه الآية مقبولة : فبأن تكون توبة الآتى بالقتل العمد وحده مقبولة كان أولى

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وعد بالعفو عن كل ماسوى الكفر ، فبأن يعفو عنه بعد التوبة أولى و الله أعلم .

---

تم الجزء العاشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الحادى عشر . وأوله قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله﴾ من سورة النساء . أعان الله على إكماله

# فهرست

## الجزء العاشر

من

# التفسير الكبير

للإمام

# الفخر الرازي

تم الفهرس





